

भारतीय जैन-साहित्य-संसद

(सोसायटी एक्ट २१ के अनुसार रजिस्टर्ड न० १३ दिनांक १२ = ६५)

परिवेशन

१



सम्पादक

प्राचाय पण्डित कलाशचन्द्र शास्त्री, सिद्धान्ताचार्य

(स्या वि० काशी)

डा० कस्तूरचन्द्र कासलीवाल, एम० ए० पी-एच० डी०

(म शा स० जबपुर)

प्रो० दरबारीलाल कोठिया एम० ए० आचार्य

(हि० वि० वि० काशी)

डा० नेमिचन्द्र शास्त्री एम० ए० पी एच० डी०

(एच डी० जैन का० आरा)

प्रकाशक :

प्रधानमंत्री

भारतीय जैन-साहित्य-संस्थ

भाला भवन महाजन टोली नं०-१

धारा (बिहार)

(श्रीमती युवराज्ञी लक्ष्मादेवी मुधौली स्टेट (Mudholi State) दक्षिण भारत
के

द्वारा प्रकाशित)

प्रथम संस्करण

मूल्य दश रुपये

मुद्रक

५० शिवनारायण उपाध्याय

नया सत्तार प्रेस,

मदैनौ, बाराणसी - १

विषय-सूची

१	अध्यक्षीय भाषण श्री श्रीधर वासुदेव खोहोनी I C S	१
२	स्वागताध्यक्षीय भाषण श्री सुबोध कुमार जैन	१२
३	स्थायी अध्यक्षीय भाषण प्राचार्य पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री	१७
४	साहित्य-कला-संगोष्ठी उद्घाटन भाषण आचार्य देवेन्द्रनाथ शर्मा	२०
५	प्रधानपदीय भाषण पं० फूलचन्द्र शास्त्री	२३
६	अध्यक्षीय भाषण डा० ज्योतिप्रसाद जैन	२७
७	मयोजकीय भाषण डा० कस्तूरचन्द्र कासलीवाल	३७
	दशन-आचार संगोष्ठी उद्घाटकीय भाषण डा० भुवनेश्वरनाथ मिश्र 'माधव'	३९
९	अध्यक्षीय भाषण डा० एन के देवराज	४३
१०	मयोजकीय भाषण प्रो० दरबारीलाल कोठिया	४६
११	निबन्ध हिन्दीका जन साहित्य प्रो० गदाधर सिंह एम० ए	४९
१२	मानवुज डा० नेमिचन्द्र शास्त्री	६१
१३	राजस्थानी जैन सतोंकी साहित्य साधना डा० कस्तूरचन्द्र कासलीवाल	६९
१४	अपभ्रंशमे कडवक छन्द डा० राजाराम जैन	७४
१५	अपभ्रंश साहित्य और साहित्यकार श्री प्रेमसुमन जैन	७८
१६	हेमचन्द्रके अपभ्रंश-व्याकरणोद्धृत पद्योका तुलनात्मक अध्ययन प्रो० शालिग्राम उपाध्याय	८२
१७	जैन साहित्यमें ग्राम-चेतना श्री रामनाथ पाठक प्रणयी	९५
१८	प्राचीन भारतमे जन शिक्षा-पद्धति डा० हरीन्द्र भूषण	१०१
१९	कविवर बनारसीदास और रमपरम्परा श्री जयनालाल जैन	१११
२०	आ वीरसेनकी धबला-टीका प्रो० उदयचन्द्र एम० ए०	१२३
२१	परीक्षामुक्त एक अनुशोचन श्री सुदर्शनलाल एम० ए	१२९
२२	भगवान् महावीरका दिव्य दर्शन श्री श्रीरत्न सूरिदेव	१३३
२३	The conception of self in Jaina Metaphysics Ramprayesh Pandey	१३८
२४	Can gainism stop war? Prof D wakar Pathak	१४४
२५	The Conception of Godhead in gainism	

Prof Rai Ashwini Kumar M A १४५

२६ Jain Philosophy of non absolutism and and omniscience

P of Shri Ramgce singh M A

२७ प्रतिवेदन प्रो० दरबारीलाल कोठिया, एम० ए०	१५८
० सम्पादकीय डा० नेमिचन्द्र शास्त्री, एम० ए०, पी०-एच० डी०	१६१
२९ काय प्रवृत्तियाँ और उपसमितियाँ	१७३
३ संसद् नियमावली	१७४
३१ संसद् की वर्तमान कायसमिति	१७५
३२ संसद् का सदस्यता प्रवेक्षण	१७६



भारतीय जन साहित्य संसद—भारा अधिवेशन

के

अध्यक्ष

श्री श्रीधर वासुदेव सोहोनी (I C S)

वाइस चांसलर सर कामेश्वर संस्कृत विश्वविद्यालय

एवं

फुड एण्ड ड्रग्स कमीशनर बिहार राज्य

का

आभवावाषण

माध श्री स्वागताध्यक्ष संसद के सदस्यगण उपस्थित सज्जनो एवं देवियों

भारतीय जन साहित्य संसद का अधिवेशन भारा जसे नगर में जहाँ ताडपत्रीय एवं कर्गजीय पाण्डुलिपियों का विशाल बायागार है सम्पन्न हो रहा है यह भारा नगर के लिये जितने हर्ष और गौरव की बात है उतनी ही साहित्य-संसद के लिये भी । मूर्तिमान साहित्य देवता के मन्दिर में इस प्रकार के समारोह का होना अत्यंत स्वाभाविक है । मैं जन-साहित्य का पण्डित नहीं हूँ पर इस साहित्य का प्रेमी अवश्य हूँ । भारताय साहित्य के अध्ययन के प्रति अनुराग रहने से जन साहित्य के कुछ रत्नों के अवलाकन का सुप्रवसर अवश्य प्राप्त हुआ है । जनधर्म में २४ तीर्थंकरों की मायता है । पाश्वनाथ और महावीर को तो ऐतिहासिक मान्यता प्राप्त हो ही चुकी है ऋग्वेद के आधार पर अरिष्टनेमि को भी ऐतिहासिक मानने में विशेष विवाद नहीं है । केशीसूक्त में वर्णित केशी जटाधारी ऋषभ ही प्रतीत होते हैं । पुरातत्वावशेषों से प्राप्त ऋषभ की केशवाली मूर्ति सुकेशीसूक्त में वर्णित लक्षणों से सादृश्य रखती है ।

सिन्धु-सम्भवा में प्राप्त पणपति की मूर्ति का अध्ययन करते हुए श्री भार पी० बन्दा ने मोडर्न रिब्यू (१९३५) में लिखा है कि कायोत्सर्ग नामक योगासन में खड़े हुए देवताओं की मुद्रा जन योगियों की है । इस मुद्रा में मथुरा-संज्ञहालय में स्थापित तीर्थंकर ऋषभदेव की मूर्ति भी उपलब्ध है । ऋषभ का अर्थ बैल है जो आधिनाथ का चिह्न है । सिन्धु-सम्भवा की मुद्रा संज्ञा F G H फलक पर अंकित देवमूर्ति में एक बैल बना है सम्भव है यह ऋषभदेव की ही पूर्वस्था हो । श्री राधाकुमुद मुकुर्जी ने Hindu Civilization नामक अपनी पुस्तक में अनुमान किया है कि शैवधर्म की तरह जैनधर्म का मूल भी ताडपत्रीय सिन्धु-सम्भवा तक जाता है ।

हो सकता है कि वैदिक संस्कृति के आर्यावर्त में विस्तार पाने के पहले जैन सिद्धांतों का संवर्धन भारत की प्राचीन संस्कृति के विकास की अंतिम अवस्था में हुआ। किसी भी संस्कृतिक इतिहास कुछ सीमा तक अलिखित रहता है। विश्लेषण करने पर उसके प्रधान अंग स्पष्ट दिखाई पड़ते हैं। परंतु अटनाओं की उत्क्रान्ति का कालायामन करने में कठिनाई रहती है और इतिहासों में इस सम्बन्ध में एक मत पाना अशक्य सा हो जाता है। परंतु यह अशक्य नहीं है कि हिमालय और गंगा के बीच के समतल प्रदेश पर मानवी सम्यता के विकास में जन तत्वों के संचालन का प्रारंभ भगवान् महावीर के पहले यानि आज से २५ वर्षों के पहले कई एक शतकों से हुआ होगा। इस प्रदेश में कृषि-जीवन के लिए जो साधन सुलभ हुए और जिनके माध्यम से मानव समाज बढ़ता गया उन्हीं के आधार पर जन सिद्धांतों का प्रादुर्भाव आगे चलकर हुआ।

ऋग्वेद के विशेष अध्ययन से अवगत होता है कि लोगों और दसुओं के साथ परिण भी प्राचीन भारत में निवास करते थे। ये परिण वैदिक-देवता इ को भी मानते थे। Ludvig ने अनुमान लगाया है कि परिण आदिवासी व्यापारी थे। इनका आर्यों के साथ युद्ध भा होता था अत बहुत सम्भव है कि ये परिण अरण्य-संस्कृति के उपासक रत्न। भारतीय और उपनिषदों में आत्मा पुनर्जन्म सत्यास तप और मुक्ति का वर्णन पाया जाता है। आत्मविद्या का एक छोटा पुनर्जन्म है तो दूसरा छोटा मुक्ति है। सत्यास धारणकर व्यक्ति जन्म मरण से मुक्ति प्राप्त करता है। इन तत्वों के आधार पर विद्वानों का अनुमान है कि जैनधर्म का अस्तित्व वैदिककाल में अरण्य संस्कृति के रूप में वर्तमान था। ऋग्वेद के १ व म ल के १३६ वें सूक्त में वातरशना शब्द द्वारा नम्र मुनियों का स्मरण किया गया है। वातरशना शब्द का अर्थ दिग्वासा वातरशना निम्र पेशो निरम्बर अर्थात् दिग्म्बर निग्रन्थ मुनि को वातरशना कहा गया है। अतएव स्पष्ट है कि जैनधर्म का अस्तित्व वैदिक धर्म के समान ही प्राचीन है।

अन्तिम तीर्थंकर अरण्य भगवान् महावीर द्वारा प्रतिपादित स्याद्वाद सिद्धांत ही जनधर्म की प्राचीनता सिद्ध करने के लिये पर्याप्त है क्योंकि राजनीति जीवन और समाज में समन्वयामक विचारों का निरूपण करनेवाला सिद्धान्त एकाएक प्रस्तुत नहीं हो सकता। यह उदार सिद्धान्त कई विचारकों के विचारों से परिष्कृत होने के पश्चात् ही निष्पन्न हुआ होगा। प्राणीमात्र के विचारों और कथनों में सत्यास प्राप्त करना और हठ एवं पक्षपात को छोड़कर समन्वयामक दृष्टिकोण को अपनाना शास्त्रियों के विचार मथन के बाद ही निस्त हो सकता है। अत २४ तीर्थंकरों की मायता सिद्ध करने के लिये स्याद्वाद सिद्धांत एक सबल निदर्शन है। भगवान् पार्श्वनाथ ने चातुर्यामिक उपदेश दिया जबकि महावीर ने उसमें संशोधन एवं परिवर्द्धन कर उसे पंचयामी बनाया। अत सम्भव है कि स्याद्वाद सिद्धान्त किसी एक समय में विकसित न हुआ हो बल्कि तीर्थंकरों द्वारा यह सिद्धान्त क्रमश पूर्णता को प्राप्त हुआ होगा।

उपलब्ध जैन साहित्य भगवान् महावीर के उत्तरकाल का है। जैनो का समस्त वाङ्मय ११ अंग एवं १४ पूर्व के रूप में निबद्ध माना जाता है। पर ये मूल भागमग्न्य समय के प्रभाव से आज अपने मयार्थरूप में प्राप्य नहीं हैं। अत में उपलब्ध वाङ्मय को भाषा की दृष्टि से संस्कृत शक्य अपभ्रंश हिन्दी कन्नड तमिल मराठी आदि भाषा में विभक्त कर यहाँ उनका सर्वेक्षण करने का प्रयास करेंगे।

संस्कृत साहित्य :

संस्कृत भाषा में धर्म और दर्शन के अतिरिक्त काव्य कीय, कल्प कालकार, भक्ति, श्रौतिय, भावुक, प्रकाशमय प्रभृति विषयों पर विपुल ग्रंथ रचे गये हैं। आचार्य बृहस्पति ने प्रथम शताब्दी में 'तत्त्वार्थसूत्र' की रचना की। यह ग्रन्थ सूत्रार्थों का प्रथम जैनदार्शनिक ग्रन्थ है। बृहस्पति ने समस्त जैन तत्त्वज्ञान को इस छोटी-सी व्यवृति में ही निबद्ध करने की सफल चेष्टा की है। जिसे संक्षेप में जैन सिद्धान्तों को समझना हो उसके लिये यह ग्रन्थ प्रस्थानत्रयी के समान उपयोगी है।

बृहस्पति के पश्चात् संस्कृत भाषा का दूसरा दार्शनिक कवि समन्तभद्र है। इका समय प्राय ईस्वी की दूसरी सदी है। इन्होंने स्वयम्भू-स्तोत्र स्तुतिविद्या देवायम-स्तोत्र युक्तपुष्पासन रत्नकरण्ड-आवकाचार जीवसिद्धि तत्त्वानुशासन प्रमासुपदार्य कर्मप्राभृतटीका एवं गन्धहस्ति महाभाष्य नामक ग्रंथों की रचना की है। संस्कृत काव्य के क्षेत्र में समन्तभद्र की सबसे बड़ी देन चित्रालंकार की है। अभी तक विद्वानों का यह मत है कि भारवि और माघ से ही चित्रालंकार का श्रमण होता है पर समन्तभद्र के अध्ययन से चित्रकाव्य की परम्परा ईस्वी सप् की दूसरी शताब्दी तक पहुँच जाती है। दर्शन के क्षेत्र में समन्तभद्र को प्रथम जैन दार्शनिक विद्वाद् कह सकते हैं। स्तोत्र शैली में दार्शनिक सिद्धान्तों का व्यक्त इनकी अपनी विशेषता है।

समन्तभद्र के पश्चात् कवि और दार्शनिक के रूप में सिद्धसेन का नाम आता है। जैनेन्द्र महावति में समन्तभद्र एवं सिद्धसेन दोनों के नाम आये हैं। सिद्धसेन ने समन्तसूत्र की रचना प्राकृत में और दार्शनिकताओं की रचना संस्कृत में की है। प्राय इनकी दार्शनिकताओं में काव्य और दशनतत्त्व मध्यक रूप में उपलब्ध है।

संस्कृत के तीसरे जैनआचार्य देवगन्धि पूज्यपाद हैं। ये एक साथ कवि व्याकरण और दार्शनिक हैं। इनका समय विक्रम की ५ वी सदी का उत्तरार्ध माना गया है। जनेन्द्र व्याकरण सर्वार्थसिद्धि, समाधितत्र और इष्टोपदेश के अतिरिक्त इनका दशनमक्ति नामक ग्रंथ भी पाया जाता है।

पात्रकेहरी और मानतुंग भी ७ वी सदी के संस्कृत के आचार्य हैं। मानतुंग के लोकप्रिय भक्तामर-स्तोत्र से जन-जन परिचित है। प्रबन्ध-काव्य के रूप में तीर्थंकर चक्रवर्ती नारायण प्रति नारायण प्रभृति महापुरुषों के चरितों को काव्य रूप में निबद्ध करने की परम्परा ईस्वी सप् की ७ वी सदी से प्रारम्भ होती है। रविशेष और जटासिंहनन्दि इस प्रकार के जैन कवि हैं जिन्होंने रामायण की शैली पर प्रबन्धों का सृजन किया है। प्राकृत में जिस राम-कथा को विमलसूति ने निबद्ध किया था उसी राम कथा को रविशेष ने ललित छन्दों में निबद्ध किया है। रविशेष ने रामायण के पात्रों के चरित्र को बहुत ही उदात्त और उन्नत रूप में प्रस्तुत किया है। राक्षस शोड वानर वन की विद्याधर राजा एवं कैकेयी भ्रजना सीता एवं मन्दोदरी आदि नारी-पात्रों के चरित्रों को सहानुभूति पूर्वक चित्रित कर उन्हें दया समता और वात्सल्य का झोत सिद्ध किया है। बाजि और रावण के चरित्र भी कम उदात्त नहीं हैं। जटासिंहनन्दि ने वराहचरित नामक काव्य की रचना महाकाव्य के रूप में की है। कवि की प्रतिभा दशन और तत्त्वज्ञान के निरूपण में जितनी प्रखर हुई है उससे अधिक सौन्दर्य के विज्ञान में। पद्यचरित और वरानचरित ये दोनों ही ग्रन्थ सभाष्य और संस्कृति के अध्ययन की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं। ८ वी शताब्दी का समाज पूर्णतया इन ग्रन्थों में प्रति फलित हुआ है।

८ वीं शती में एक महान विभूति और अवतरित होती है। यह विभूति है आचार्य वीरसेन जिन्होंने षट्षण्डागम की संस्कृत प्राकृत मिश्रित मणि प्रवाल भाषा में ७२ हजार श्लोक प्रमाण ध्वजला टीका और कमायपाहुड की २ हजार श्लोक प्रमाण जयध्वला टीका लिखी। इस प्रकार एक ही आचार्य ने ९२ हजार श्लोक प्रमाण टीका रची है। भाषा का दर्जा इस टीका का जितना महत्त्व है उससे कहीं अधिक विषय-वैविध्य की दृष्टि से। ग्रणित योतिष भूगोल समाज-शास्त्र, राजनीति शास्त्र प्रभृति अनेकानेक विषय महाभारत के समान ही इसमें निबद्ध हैं।

काव्य के क्षेत्र में सन्धानात्मक काव्य और संस्कृत कोष की रचना करने वाला कवि धनञ्जय है। इसका समय अनुमानतः बी सदी है। इसने १ सग प्रमाण द्विसन्धान महाकाव्य नाम मालाकोष अनेकाक्षरनाममालाकोष विषापहारस्तोत्र प्रभृति ग्रन्थ रचे हैं।

जैन न्याय का सर्वोच्च अद्भुत प्रतिभाशाली महादाशनिक अकलंकदेव का समय भी ८ वीं शताब्दी है। इन्होंने लघायत्नयवति यायविनिश्चय निद्धिविनिश्चय प्रमाणसंग्रह तत्वाधराजवार्तिक एवं अष्टशती प्रभृति ग्रन्थों की रचना की है। अकलंकदेव वह दार्शनिक पण्डित है जिन्होंने अपने समय के आस्तिक दर्शन और बौद्धदर्शन के सिद्धान्तों की तत्कालीन मोमासा प्रस्तुत की है। जन याय के क्षेत्र में अकलंकदेव को हम धर्मकीर्ति और कुमारिल भट्ट से कम नहीं मानते। गुरु और परिमाण दोनों ही दृष्टियों से अकलंक की रचनाएँ बेजोड़ हैं।

इसी सदी के एक अन्य दार्शनिक आचार्य हरिभद्र का भा हम नहीं भूल सकते। हरिभद्र ने अकेले ही १४४ ग्रन्थों की रचना की है जिनमें आज लगभग ५६ ग्रन्थ ही प्राप्त हैं। सब साधारणोपयोगी योग और दर्शन पर उत्तम कोटि की रचना करने वाले ये आचार्य हैं। न केवल दर्शनसमुच्चय से प्रत्येक दर्शनशास्त्री अवगत है। अनकान्तजयपताका अपने ढंग का एक अनपम ग्रन्थरत्न है।

९ वीं सदी में जिनसेन प्रथम जिनसेन द्वितीय गुणभद्र विद्यानन्द व पद्मभट्ट और वादाभर्षि संस्कृत के प्रसिद्ध कवि हुए हैं जिनसेन ने महापुराण का रचना कर एक नई साहित्य विधा का जन्म दिया है। आचार्य जिनसेन द्वितीय ने जहाँ पुराण के क्षेत्र में मीलपाथर की स्थापना की वहाँ समस्यापूर्ति के रूप में पार्श्वार्थमुद्रय नामक एक उत्तम काव्य की भी रचना की है। मघदूत में जितना खलित्य और माधुर्य है शांतिप्रधान होते हुए भी पार्श्वार्थमुद्रय में उससे कम नहीं। मघदूत के शृंगारपरक लघुकथानक को शास्त्रीय खड्काय का स्वरूप प्रदान कर जिनसेन ने भवन्त की परम्परा में एक नई कड़ी जोड़ी है।

विद्यानन्द महान दार्शनिक है। इनका अष्टसहस्राक्षर तत्वाधराजवार्तिक किस दार्शनिक को अपनी ओर आकृष्ट नहीं करते? हमारा दृष्टि में समन्तभद्र अकलंक और विद्यानन्द ये तीन ऐसे दार्शनिक हैं जिन्होंने जनदर्शन के क्षेत्र में अद्वितीय कार्य किया।

वादीभर्षिह की गद्यचिन्तामणि हमें वाणभट्ट की कादम्बरी का स्मृति दिलाता है। शैली की दृष्टिसे यह गद्य-ग्रन्थ किसी भी दृष्टि से कादम्बरी से कम नहीं है। आश्चर्य है कि अब तक इस सरस और गम्भीर गद्यकाव्य के अध्ययन की ओर विद्वानों का ध्यान आकृष्ट नहीं हुआ है।

१० वीं शताब्दी में हरिवेण असग कवि बालचन्द्र वीरनन्द और हरिचन्द्र प्रमुख संस्कृत के महाकवि हुए हैं। असग के वर्धमानचरित और शान्तिनाथचरित दोनों ही महाकाव्य हैं। वीरनन्द

ने चन्द्रप्रभञ्जवरित नामक महाकाव्य की रचना की है। यह काव्य रघुवंश और कुमारसम्भव से कम सरल नहीं है। महाकवि हरिचन्द्र का धर्मसमीक्षुद्ध को मात्र कवि के क्षात्रपालवर्ध के समान ही महत्त्वपूर्ण है। इस महाकाव्य का प्रभाव श्रीहर्ष के नैषधचरित पर भी है। कवि के उपमान उत्प्रेक्षाएँ कल्पवर्षाएँ एवं विम्ब बोझनाएँ अनुपम हैं।

११वीं सदी के महाकवि वादिराज का पार्श्वनाथचरित महाकाव्य और यथाधरचरित खण्डकाव्य निम्न ही अद्वितीय रत्न हैं। इसी सदी में सोमदेव ने यशस्तिकचम्पू और नीलिकाव्या मृत की रचना कर जैन साहित्य को अमर बना दिया है। राजनैतिक और आर्थिक विचारों की दृष्टि से नीलिकाव्यामृत को कौटिल्य के अर्थशास्त्र के समकक्ष मानना न्याय-संगत है। इसी सताब्दी में महाकवि महासेन ने प्रद्यम्नचरित नामक महाकाव्य की रचना कर ललित काव्य को एक नई दिशा प्रदान की है। धनपाल की तिलकमजरी इसी शती की अनुपम गद्य रचना है।

१२वीं सदी में वाग्भट्ट धनेश्वर श्रीपाल हेमचन्द्र जिनचन्द्र पद्मानन्द चन्द्रप्रभ मुनिचन्द्र देवचन्द्र रामचन्द्र गुणचन्द्र और विजयपाल सस्कृत के प्रसिद्ध जैन कवि हुए हैं। हेमचन्द्र ने व्याकरण शास्त्रिक आलंकारिक कोशकार एवं महाकवि का व्यक्तित्व एक साथ सम्पन्न है। इनका काव्यानुशासन अलंकारशक्तियों के लिये महत्त्वपूर्ण तो है ही पर हेमचन्द्रानुशासन १२ वीं शताब्दी तक की समस्त भाषा प्रवृत्तियों का अनुशासन करने में पूर्णतया सक्षम है। पाणिनि के द्वारा सस्कृत भाषा को एक सुष्ठुरूप प्राप्त हो जाने पर भी उससे कुछ नैसर्गिक विकास होता रहा है। इन विकसित होने वाली प्रवृत्तियों की सूचना हेमचन्द्र जितनी प्रामाणिकता से दे सके हैं भोज भाषि व्याकरण नहीं।

१३वीं सदी में लगभग दो दर्जन सस्कृत के जन कवि और आचार्य हुए हैं। इन आचार्यों में हस्तिमल्ल का जन नाटक रचयिता के रूप में प्रमुख स्थान है। इस शताब्दी में लगभग २ सस्कृत के महाकाव्य रचे गये हैं। धर्मकुमार का शालिभद्रचरित मारिकचन्द्र का पार्श्वनाथचरित ब्रह्मदास का मुनिपुत्रमहाकाव्य वस्तुपाल का नरनारायणानन्दमहाकाव्य बालचन्द्र का वसन्तविलास महाकाव्य वदमानभट्टारक का नरांगचरितमहाकाव्य अमरचन्द्र का पद्मानन्दमहाकाव्य जिनपाल उपाध्याय का सनत्कुमारचरितमहाकाव्य ऐसी अमूल्य काव्य ग्रन्थियाँ हैं जिनके आलोक को तिरोहित नहीं किया जा सकता।

१४वीं सदी में जिनप्रभ लक्ष्मीतिलकगण मानतुंग मेरुतुंग प्रभाचन्द्र के शिष्य पद्मनन्द आदि लगभग एक दर्जन से अधिक कवि हुए हैं। मानतुंग का अयांसनाथचरित कमलप्रभसूरि का पुण्डरीकचरित मेरुतुंग का जनमेघदूत काव्यगुणों की दृष्टि से प्रथमश्रेणी के महाकाव्य हैं। जिनप्रभसूरि द्वारा विरचित अश्विकचरित में महाकाव्य के समस्त लक्षण सन्निहित हैं।

१५-१६वीं शताब्दी तो सस्कृत-काव्य के विकास के लिये स्वर्णयुग ही है। अकेले महारक सकलकीर्ति ने इतने अधिक काव्य और चरित ग्रंथों का प्रणयन किया है जिससे एक अच्छा-सा पुस्तकालय इन्हीं की हस्तियों से समृद्ध किया जा सकता है। मेघाजी पण्डित का चित्रबन्ध-स्तुतिकाव्य काव्यालोचका के लिये अनोद्वेग की वस्तु है। मुनिभद्र ने शान्तिनाथचरित और चरित्रसुन्दर ने कुमारपाल चरित की रचनाकर महाकाव्य की विधा को एक नई दिशा प्रदान की है। अर्युण विस्तार-मुक्त

सीधी साधी कथा का आश्रय लेकर आन्तरिक और बाह्य संघर्षों की अभिव्यञ्जना ही इस शरीर के जैन महाकाव्यों की विशेषता है। दीनद्वय कवि का कुजबलिचरितम् एक सरस और मधुर खण्डकाव्य है। जैन सिद्धान्त भास्कर भाग १ किरण २ में इस काव्य की मूल पाण्डुलिपि प्रकाशित हुई थी। कवि ने खण्डकाव्य की सीमित सीमा में बंधकर भी पात्रों के चरित की महाकाव्योचित उदात्तता प्रदान की है।

१७वीं शताब्दी में बादिचन्द्र मेघविजय और राजमल्ल में तीन ऐसे संस्कृत के महाकव हुए हैं जिन्होंने सरल परिष्कृत और समासहीन संस्कृत शैली में काव्यों की रचना की है। सम्प्रान काव्य विद्या के समृद्ध होने की दृष्टि से यह शती अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। मेघविजयगणि का सप्तसंधान महाकाव्य एक साथ ७ अर्थों को लेकर लिखा गया है। जनकवि जगन्नाथ न एक ही पद्य में २४ अर्थों की योजना की है। श्रीभूषण भट्टारक द्वारा विरचित शान्तिनाथचरित भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है।

१५ वीं और १७ वीं शताब्दी के मध्य यशोधरनृपति का आस्थान बहुत ही लोकप्रिय रहा है यही कारण है कि लगभग १५२ काव्य विविध भाषाओं में यशोधरचरित पर ही लिखे गए हैं। काव्यगुणों की दृष्टि से पद्मनाभ काव्यस्य का यशोधरचरित एक सुंदर काव्य है।

जन लेखका द्वारा अनकार साहित्य पर वाग्भट कवि का वाग्भटालंकार द्वितीय वा भट का काव्यानुशामन हेमचंद्रका कायानुशामन अरिसिंह की काव्यक पल्लवावलि अजितसेन का अलंकारचि तामणि रामचन्द्र गुणचंद्र का नाट्यदण्ड भावदेव का काव्यालंकारसार विजयवर्णी की भृङ्गाराणवचंद्रिका अमृतनिदि का अलंकार मग्न आदि ग्रन्थ अलंकार साहित्य का दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं। काव्यप्रकाश पर मारिणवयनिदि कवि ने सकेता नामकी प्रथम संस्कृत टीका लिखी है। रुद्रट के काव्यालंकार पर नमिसाधु का सर्वोत्तम संस्कृत टीका है।

कोश की दिशा में धनञ्जय की नाममाला अनकाथनिषण्डु हेमचंद्र का अभिधानचि तामणि अनेकाथसंग्रह श्रीधर का विश्वलाचनकाश राजचंद्र का दशनिदशनिषण्डु शिवशम्भु का एकाक्षर नाममालाकोश पुष्परत्नसूरी का द्व्यक्षरकोष असंगकाव का नानार्थकोश हृषकीर्ति की नाममाला भानुचंद्र का नामसंग्रहकोष आदि कोश-साहित्य की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं।

योतिष विषयक साहित्य में भद्रबाहु का भर्तृ बूढामणिसार ऋषिपुत्रका निमित्तशास्त्र भद्रबाहु भट्टारक का निमित्तशास्त्र चंद्रसेन का केवलज्ञानहारा श्रीधर का योतिषशास्त्र एवं ज्योतिर्ज्ञानविधि मल्लिसेन का आयसद्भाव उदयप्रभ का व्यवहारचर्या राजादित्यका व्यवहाररत्न पद्मप्रभसूरी का भुवनदापक नरचंद्र का लग्नविचार योतिषप्रकाश प्रश्नशतक एवं वेडाजातकवति भट्टदास का भट्टमत महिंद्रसूरी का यत्रराज भद्रबाहुकी भद्रबाहुसंहिता समन्तभद्र का केवलज्ञानप्रश्नबूढामणि हेमप्रभ का त्रैलोक्यप्रकाश और मेघमाला रत्नशेखर का दिनशक्ति प्रकरण मेघमहोदय का वर्ष प्रबोध और हस्तसजीवन उभयकुसल का विवाहपटल प्रभृति ग्रन्थ उल्लेख्य हैं। भट्ट वीरार का आयज्ञानतिलक तां ज्योतिष का एक बहुमूल्य ग्रन्थ है।

गणित के क्षेत्र में महावीर का गणितसारसंग्रह एवं ठक्कुर केव का गणितसार आदि गणित के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ हैं।

इस प्रकार संस्कृत भाषा में जन सिद्धान्तों ने विविध विषयक साहित्य का प्रणयन किया है।

अपभ्रंश-साहित्य

सर्वप्रथम प्राकृत के ४५ सामयिकों के अतिरिक्त औरसेनी आश्वमेधियों में आचार्य कुमारानन्द के पंचसखासार, समवेतसार, चरितिकाव्य औरसुखसुखेयका एवं अट्टपाण्डव स्वाभिकारिकों की कट्टियासुखेयका बहुकर का भूलाकार, कसुमन्द का उपासकभजन सिद्धान्तचक्रमणि नेमिचन्द्राचार्य के गोमयसार लक्ष्मिसार क्षणसार जिलोकसार एवं ब्रह्मसहस्र प्रभृति मुख्य उत्प्रेक्षणीय हैं।

काव्य और कथा साहित्य की दृष्टि से विमलसूरि का पदमचरित्य संघदासमणि की बंसुदेव-हिण्डी हरिभद्रसूरि की समराहचक्रका उद्योतनसूरि की कुवलयमालाका पादसिन्धुसूरि की तरंगमहका जितेश्वरसूरि की निर्वाणलीलावहका जितचन्द्र की सवेरगयाला महेश्वरसूरि की नायकचक्रिका चन्द्रप्रममहतर का विजयचन्दकेवलचरित्य गुणचन्द्र का महावीरचरित्य देवभद्र का श्रीपासुखाहचरित्य नेमिचन्द्र का महावीरचरित्य रघुचन्द्ररायचरित्य सुमतिसूरि का जिनवला कमान जिनहृष की रघुसेहरनिव कहा वीरदेव की महीबाज-कहा एवं सिंहलिक की धारामसोहा कहा आदि लघुकथाएँ महजपूर्ण हैं। इन कथा और काव्यी को मनोरंजक और सरस बनाने के हेतु विविध सम्बाद प्रहेलिका समस्मापूर्ति सुभाषित सूक्ति विष्णुगीतिका चन्दरी गीत एवं प्रगीतों की भी योजना की गई है। चरित काव्यों में प्रयुक्त उपमान अनेक दृष्टियों से नवीन हैं। पतित और दलित समाज का उथान तथा उस समाज के मार्मिक चित्र बड़ी उदारता के साथ प्राकृत काव्य और कथाओं में अंकित किये गये हैं। राम कल्याण पाण्डव हनुसद आदि के आख्यानों के विविध प्रकार के मनोरम एवं बुद्धिसंगत रूप प्राकृत काव्यों में विजित हैं।

अलंकार शास्त्र की दृष्टि से हेमचन्द्र का कुमारपालचरित संस्कृत के मट्टिकाव्य के समान ललित और शास्त्रीय है। कथाओं को लोकरंजक बनाने के लिये सधन्यवादी वृत्ति को अपनया गया है। दान शील तप और सद्भावना के प्रचार द्वारा मानवचरित को उत्तम बनान का अथक प्रयास किया गया है। सौन्दर्य विपासा की शान्ति के हेतु नारी-सौन्दर्य के अतिरिक्त वन उपवन नदी मरोवर सूर्य चन्द्र उषा सन्ध्या एवं ऋतु आदि का चित्रण विस्तृत और सरस हुआ है। संस्कृत-काव्य-परम्परा का अनुसरण करने पर भी प्राकृत के जैन कवियों में वस्तु कल्पना और वस्तु संगठन की दृष्टि से मौलिकता और नवीनता है।

अपभ्रंश-साहित्य

बहुमुखी प्राकृत साहित्य के अतिरिक्त अपभ्रंश का साहित्य भी विविध प्रवृत्तियों की दृष्टि से बहुत ही महत्वपूर्ण है। जैन कवियों ने लोकभाषा को काव्य और साहित्य का आश्रय प्राचीन काल से ही बनाया है। यही कारण है कि अपभ्रंश में केवल काव्य कथा चरित एवं पुराण-विषयक रचनाएँ ही नहीं हैं, अपितु गणित भावुर्बेद वास्तुशास्त्र आदि अनेक विषय सम्बन्धी रचनाएँ उपलब्ध हैं। अपभ्रंश का सबसे पहला कवि बलमुखा है। इस कवि ने पद्मविमा अन्ध का अविष्कार किया, जो अन्ध अपभ्रंश के अनेक स्वरों को धारकर हिन्दी में भी इसी नाम से प्रयुक्त हुआ है।

अपभ्रंश-काव्य की दृष्टि से महाकवि हर्षकण्ठ आठनी कलाश्री का यह कवि है, जिसने राम एवं कृष्ण कथा पर पृथक-पृथक अपभ्रंश में काव्य-काव्य लिखे हैं। पदमचरित एवं सिद्धसेविचरित अथवा पुराण नहीं हैं किन्तु महाकाव्य के अनेक स्वर इन काव्यों में समवेत हैं। काव्यारम्भ की पुरानी

परम्परा का पालन करते हुए आरम्भ में स्वयम्भू ने पण्डितों से निवेदन किया है कि मेरे समान कुकवि कोई दूसरा न होगा । न तो मैं व्याकरण जानता हूँ और न पाँचों महाकाव्यों को ही । पिंगल और अलङ्कारका भी मुझे ज्ञान नहीं । कवि की यह उक्ति मात्र नम्रता का सूचक ही नहीं बल्कि कवि की अ भक्षता की सूचना है । राम के चरित में कवि ने आदर्श मानव के समस्त गुणा का सञ्चयन किया है । उसमें उन मानव-भूतियों को गढ़ा है जो मानव विकास और कमजोरियों का आगार है । कवि मार्मिक प्रसंगों के नियोजन में भी अत्यन्त पटु है । सस्कृत एक हिंदी के राम-काव्यों में लक्ष्मण की शक्ति लगने पर राम का ही विलाप उपलब्ध होता है । पर कवि स्वयम्भू ने ऐसे स दभ का भी नियोजन किया है जिससे आहत लक्ष्मण की मूर्च्छित अवस्था को सुन भरत भी विलाप करते हैं भरत के हृदय की दशा का बहुत ही सरस और हृदयग्राही चित्र प्रस्तुत हुआ है । भरत के करुण विलाप के समान ही रावण की मृत्यु पर विभीषण ने विलाप किया है । भाइ का छोड़ विभीषण राम से मिल गया पर रावण की मृत्यु के अनन्तर उनके हृदय में आत्मलालि आभ पश्चाताप आदि कितने प्रकार के भाव उठे होंगे । अतः कवि स्वयम्भू ने अपनी सहानुभूति विभाषण को भी प्रदान की है । मैं यहाँ एक ऐसी उदात्त कल्पना आप के सामने प्रस्तुत करना चाहता हूँ जिस कल्पना की बास्मोकि आदि सस्कृत के कवि तो प्रस्तुत कर ही नहीं सके हैं हिन्दी के महाकवि तुलसी आदि भी उसका स्पष्ट नहीं कर सके । कल्पना वन गमन व करुण प्रमग की है । राजभवन में रहने वाला राजवधू जानकी घर से बाहर चरण रखती है । स्वयम्भ की कल्पना पख खोलकर आकाश में उड़ जाती हैं । वह कहता है— जानका अपने मंदिर से क्या निकला मानो हिमवापु से गंगा निकल पड़ी छ दम से गायत्री निकल पड़ी शब्द से विभक्ति निकल पड़ी हा ।

स्वयम्भू के अनन्त पुष्पदंत त्रिभुवनस्वयम्भ धनपाल आदि कई अपभ्रंश भाषा के जन कवि प्रबन्ध काव्य प्रणेताओं में अपना उत्तम स्थान रखते हैं । धनपाल की भविस्यत्तकहा मार्मिक स्थलों की दृष्टि से बेजोड़ है । कवि ने बड़ी करुणा और सहानुभूति के साथ भविष्यदंत का चरित्र अंकित किया है ।

मुक्तक काव्यों में पाहुडदोहा सावयवमदाहा वरायसार योगसार आदि रचनाएँ भी महत्त्वपूर्ण हैं । अपभ्रंश में गद्य साहित्य के स दभ भी मिलते हैं । हिंदी गद्य साहित्य और हिंदी भाषा के स्वरूप स्थिरीकरण के लिये अपभ्रंश का यह गद्य-साहित्य एक अमूल्य वरदान है । इस दिशा में अन्वेषण की आवश्यकता है ।

हिन्दी साहित्य

हिंदी साहित्य के क्षेत्र में जन कवियों की देन अमूल्य है । हिंदी साहित्य के आदि काल का पुनर्निर्माण जन कवियों की रचनाओं के आधार पर ही किया गया है । गौतमदास सप्तकोशरास संघपतिसमरारास कच्छुल्लिरास यशोधररास धनपालरास सम्यन्वरास नेमाश्वररास आदि रास-ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं । हिन्दी महाकाव्य के क्षेत्र में भूधरदास का पार्श्वनाथचरित जिनदास का अष्टिकचरित दयासागर का धर्मदत्तचरित विमोदोलाल का श्रीपालचरित लक्ष्मीदास का यशोधरचरित विश्वभूषण भट्टारक का जिनदत्तचरित विमलसाह का वधमानचरित आरामल का

चरित-चरित एवं श्रीमालचरित सेवाराय की हनुमन्तचरित आदि प्रसिद्ध काव्य हैं। गीति-काव्य के क्षेत्र में बलरसदीपास भूधरदास आनन्दधन दोस्तदास आदि के नाम विशेष रूप से उल्लेख्य हैं। चवैरी और बारहमासा साहित्य की दुन्दी के लिये एक नई विधा है। राकुलबारहमासा, सीता बारहमासा अम्बलाबारहमासा प्रभृति बारहमासा-साहित्य महत्त्वपूर्ण है। बीसीसी 'पच्चीसी एवं बत्तासी साहित्य-विधा भी जन कवियों की अपनी ही श्रृंखला है। इन रचनाओं से कण्ठकाव्य के समस्त तत्त्व तो हैं ही पर विरह और हृदय की भाविक स्वयम्भोजिता भी बतयान है।

कन्नड-साहित्य

कन्नड-साहित्य में भौतिक चेतना तरंगित होती है। गम्भीर चिन्तन समुन्नत दार्शनिक प्रसार एवं गोदावरा और कावेरी के द्वन्द्व इस साहित्य में मिलते हैं। ११ वीं शताब्दी में राष्ट्रकूट राजा नृपतुंग के राज्यकाल से जैन कवियों ने कन्नड में काव्य रचना का श्रीगणेश किया है। कवि चक्रवर्ती पद्म ने कन्नड साहित्य में एक ऐसे भव्य मन्दिर का निर्माण किया जिसकी कलाकवि उत्तरवर्ती कवियों के लिये आदर्श मार्ग बनी। आदिपुराण और भारत ये दोनों ही इनके प्रसिद्ध चम्पूकाव्य हैं। भारत में काव्यतत्त्वों का प्राचुर्य है। इसमें कल्पना की उड़ान और मनोरम दृश्यों का चित्रण किसी भी भाषा के समालोचक के लिये अमूल्य वस्तु है। इस लोक प्रसिद्ध कवि की रामायण तो दक्षिण भारत का जनता का कण्ठहार ही है। ओष्ठ्य कवि द्वारा विरचित कम्बिकारकाव्य इतिवृत्त वस्तु व्यापार वर्णन और दृश्य चित्रण की दृष्टि से बेजोड़ है। नयसेन ने धर्माभूत नामक कलाकर्म को रचनाकार संस्कृत एवं कन्नड मिश्रित भाषा में कन्नड-काव्य को एक नया ही रूप प्रदान किया है। महाकवि जन्न ने यशोधर चरित और अनन्तनाथचरित की रचना की है।

कण्ठायाय ने नेमिनाथचरित नेमिचन्द्र ने अजनेमिपुराण गुणवर्म ने पुण्यदन्तपुराण रत्नाकरवर्णों ने भरतेशवभव एवं शतकत्रय लिखे हैं। कवि वर्णों का भरतेशवभव माधुर्य और संगीत तत्त्वमें गीति गोविन्द से भी बढ़कर है। इस ग्रन्थ की ४६ पंक्तियाँ दक्षिण भारत के एक निरक्षर अट्टाचार्य को भी याद है। महाकाव्य और गीतिकाव्य का ऐसा संयोग अत्यन्त शायद ही उपलब्ध हो सकेगा।

लक्षण ग्रन्थों में कविराजमार्ग छन्दोऽम्बुनिधि रतनकन्द आदि महत्त्वपूर्ण कन्नड जैन ग्रन्थ हैं। चन्द्रालोक और दण्डी के काव्यदर्श के अनुकरण पर कन्नड में जनाचार्यों ने अलंकार शास्त्रों का प्रणयन किया है। अतः स्पष्ट है कि कन्नड साहित्य की बहुमुखी अन्तर्चेतना को अभिव्यक्त करने में जैन साहित्यकारों का अमूल्य योगदान रहा है।

तमिल-साहित्य :

तमिल के पंचमहाकाव्यों में जीवकचिन्तामणि शिलण्डिकारम और बल्ल्यापति ये तीन जीताचर्यों द्वारा लिखित महाकाव्य हैं। जीवकचिन्तामणि काय में तो विमल है ही पर सुगंधों में भी सर्वोत्कृष्ट है। कल्पना की सहस्र सैली की सुन्दरता और प्राकृतिक सौन्दर्य के चित्रण इस काव्य में बेजोड़ है। इसके रचयिता तिरुत्तकदेव ने प्रेम और सौन्दर्य के विविध रूपों का चित्रण किया है।

यशोधरकाव्य कुलाचरि नीलकैशि उत्तम काव्य हैं। तमिल साहित्य में श्रेष्ठ व्याकरण ग्रन्थों का निर्माण जैन लेखकों द्वारा ही हुआ है। कुरलकाव्य तो तमिल-साहित्य में पंचम वेद माना गया है। नालडियार भी महत्त्वपूर्ण गीतिकाव्य है।

मराठी-साहित्य व अन्य साहित्य :

मराठी भाषा में जन कवियों ने शक सवत् ९३ से ही बनाए आरम्भ की हैं। जिनदास गुणदास मेघराज कामराज मूरिजन गुणनदि पुष्पसागर म द्रचन्द्र सहद्रकोत्ति विशालकीर्ति आदि मराठी जैन कवि प्रसिद्ध हैं। इसी प्रकार गुजराती राजस्थानी और बुंदेला में भी विविध विषयक साहित्य उपलब्ध होता है। विस्तार भय का दृष्टि से मैं यहाँ आँकड़ें उपस्थित करने में असमर्थ हूँ।

हमें यह स्वीकार करते हुए तनिक भी मकोच नहीं होता कि जन साहित्य व अध्ययन और स्वाध्याय से कुछ समय के लिये सांसारिक विषयताओं का भूना जा सकता है। पाठक के समक्ष आदेश का ऐसा मनोरम चित्र उपस्थित होता है जिसमें वह अपना कुमित वस्तुओं में जीवन को परिष्कृत करने के लिये दृढ़ सकल्प कर लेता है। जीवन को परिष्कृत करने का जितनी क्षमता जन साहित्य में है उतनी ही मनोरंजन शक्ति भी वर्तमान है। अतः एक सम्प्रदाय विशेष के कवि और लखका द्वारा निर्मित ये विविध भाषा विषयक विशाल और समृद्ध साहित्य मानव मात्र का मौलिक विपणन व जीवन निमाण के कर्तव्य उपपादक है। जन साहित्य स्रष्टाओं ने अखंड चेतन आनन्दरूप आत्मा का अपने अंशमय मांसाकार किया और साहित्य में उमा की अनभूति का मूर्तरूप प्रदान कर सौंदर्य के शाश्वत प्रकाश का रत्नाश्रय बना दिया। वे कवि और चित्रकला कलाकार हैं।

वर्तमान में इस साहित्य के अग्रगण्यों में मुनि श्री जिनविजयजी मुनि श्री पद्मविजयजी स्व. ब्रह्मचारी शांतनूप्रसादजी स्व. पद्मनाभरामजी प्रसाद व बरिस्तर चतुरायजा जन ब्रह्म व दादाजी जन आचार्य जगन्नाथ मुरार पद्मलाल जा सचवी डा. होना जैन डा. ए. एन. उपाध्ये डा. परणराम लक्ष्मण वडा. ए. एन. वी. वडा. प्रा. व. डी. बेलकर डा. विमलाचरण जा डा. साकारि मुखर्जी डा. वासुदेवशरण अग्रवाल स्व. प्रा. ए. चक्रवर्ती प्राचार्य कलाशचन्द्र शास्त्री पद्मलाल जी शास्त्री स्व. ए. मन्मथकृष्ण यादव आचार्य पद्मचरदास पोषी प्रो. रबारीलाल जा काठिया ए. यातिप्रसाद जा स्व. ए. कामनाप्रसाद जन डा. नमिष शास्त्री डा. रिमय भट्टाचार्य आदि विद्वानों के नाम उल्लेख्य हैं।

यह सत्य है कि अभी तक जन साहित्य पर जितना भी जसा काय हुआ है वह बहुत ही थोड़ा है। अतः समक्ष के समक्ष में निम्न लिखित समस्याएँ प्रस्तुत करता हूँ। विद्वानों ने समस्याओं पर ध्यान देने की कृपा करें—

समस्याएँ

१. जन साहित्य का अभी तक विषयानुसार प्रतिभा नहीं लिखा गया है अतः क्रमबद्ध लिखे गये इतिहास की महती आवश्यकता है।

२. पारिभाषिक जन शब्दों के अर्थ जानने के लिये साधारण पाठक का कठिनाई का अनुभव करना पड़ता है। अतः एक पारिभाषिक शब्दकोश का आवश्यकता है।

३. जन आचार्य और कवियों के समय के सम्बन्ध में अभी तक विवाद चला आ रहा है। समानभद्र और मिहसेन जैसे विभक्त कवि और दार्शनिकों की तिथियाँ प्रायः अनिर्णयित समझी जाती हैं। अतः जैन आचार्य और कवियों की तिथियों की एक तालिका सर्वसम्मत रूप से प्रकाशित जाना चाहिये।

४. अद्यावधि विविध ग्रंथागारों में सहस्रांश संख्या में अप्रकाशित ग्रंथों में भरे पड़े हैं अतः राजस्थान की ग्रंथ मूर्तियों के समान समस्त ग्रंथागारों के ग्रंथों की संविवरण प्रामाण्यपूर्ण

प्रकाशित होनी चाहिये। विविध विषयों पर यह पुस्तक-संग्रह किस प्रकार विभक्त हुई है और किस प्रकार क्रमशः निम्न निम्न काल-संख्या में गन्थों का विमोचन हुआ है यह जानना आवश्यक है।

५ संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश और हिन्दी के उपयोगी एवं महत्वपूर्ण काव्यों का एक विवरण प्रकाशित करने की परम आवश्यकता है जिन गन्थों पर जिज्ञासु शिक्षार्थी शोध-कार्य कर सकें।

६ प्रत्येक छद्म महीने पर साहित्य दर्शन कथा राजनीति अर्थशास्त्र प्रभृति विषयों से सम्बद्ध कुछ ऐसे शीर्षक प्रकाशित करने की आवश्यकता है जिन पर शोध और अनुसंधान कार्य किया जा सके। भारत में शोधन-कार्य कई एक महाविद्यालयों विश्वविद्यालयों और संस्कृत-संस्थाओं में हो रहा है। परन्तु उसका विहंगम दृष्टि से अवलोकन करने में कठिनाई रहती है जिनको दूर करना संशोधन-कार्य की प्रगति के लिए अत्यंत लाभदायक होगा।

७ प्रमेयकमलमातण्ड अष्टसहस्री न्यायकुमुदवृक्ष और अनकान्तजयपताका जैसे महानि-
दाशनिक ग्रंथों की हिन्दी टीकाएँ प्रकाशित करने का आवश्यकता है।

देश के नवनिर्माण और आर्थिक विकास के लिये आधुनिक भारतीय भाषाओं में जैन कथाओं के सार का नेकर अहिंसा सत्य सयम और त्याग के सिद्धान्त का निरूपण होने की आवश्यकता है। अतः उपन्यास काव्य कथा कहानियाँ आदि नवीन शैली में लिखा जानी चाहिये।

९ राम कृष्ण हनुमान आदि भारतीय धर्म-नेताओं के चरित जैन दृष्टि में हिन्दी एवं अंग्रेजी में प्रकाशित होने का आवश्यकता है।

१० राजनीति अर्थशास्त्र मुद्राशास्त्र प्रभृति लाकोप्यांगी जन गन्थों का विवरण परि-
चयात्मक पुस्तिका के प्रकाशित होने की महती आवश्यकता है जिसमें अविवरण करने वाले विद्वानों का उक्त विषय के जन गन्थों से सहायता प्राप्त हो सके। जिन्हीं लिखित ग्रन्थों पर भी ग्रन्थों के ज्ञात न होने से यथार्थ स्थिति से अपरिचित रह जाता है।

११ मेरा यह विश्वास है कि बिहार का प्रामाणिक इतिहास जन माहि्य के सम्यक अध्ययन के बिना अपूर्ण है। अतः ससद के सदस्य जन वाङ्मय से बिहार सम्बन्धी ऐतिहासिक तथ्यों के साथ बिहार के प्राचीन ग्राम और उनकी आर्थिक सामाजिक एवं सांस्कृतिक स्थिति के सम्बन्ध में नवीन महित तथ्य प्रस्तुत कर सकें तो बिहार राज्य के इतिहास के लिये बहुमूल्य सामग्री उपलब्ध हो जायगी। इसी प्रकार महाराष्ट्र गुजरात दक्षिण भारत एवं राजस्थान के सम्बन्ध में भी प्रामाणिक तथ्य जैन साहित्य से सकलित किये जा सकते हैं।

मैंने एक सक्षिप्त रूपरेखा आप के सामने उपस्थित करने का प्रयास किया है। वाङ्मय अखण्ड और अद्वैत होता है। उसके साम्प्रदायिक भेद नहीं किये जा सकते। यहाँ जैन साहित्य करने का मेरा आशय इतना ही है कि जो वाङ्मय जैनधर्म के उपासक कवियों आचार्यों और लेखकों द्वारा प्रसूत हुआ है वह जन साहित्य है। वस्तुतः यह साहित्य सौन्दर्य लालमा की प्रति एवं मानवता के निर्माण पथ में बाल्मीकि व्यास कालिदास शंकराचार्य आदि विद्वानों के समान ही उपयोगी है।

मैंने आपका बहुत समय लिया। मैं आपको एवं ससद के सदस्यों के लिये धन्यवाद देता हूँ जिन्होंने मुझे यह अवसर प्रदान किया।

ज्ञान-देवता की जय। सर्वे सुखिनः भवन्तु।

स्वागताध्यक्ष

श्री सुबोध कुमार जैन, आरा

का

अभिभाषण

माननीय अध्यक्ष महोदय देविथो और सज्जनों ।

मुझे इस मंच से आपका स्वागत करते हुए परम हर्ष हो रहा है। गत वर्ष मैंने इसी मंच से श्री जैन सिद्धान्त भवन आरा का होरक जयन्ती महोत्सव के अवसर पर आपका स्वागत किया था। उस समय यहाँ एकत्र हुए विद्वानों ने जन साहित्य के मन्त्र का भूषावन किया नई दृष्टि से कार्य करने की आवश्यकता का अनुभव किया और साथ ही यह अनुभव किया कि नवलेखन को भी प्रश्न मिलना चाहिये। अतएव भारतीय जन-साहित्य संसद की स्थापना का तत्पय साहित्य मनाषियों के सहयोग से सम्पन्न हुई है।

बीसवीं सदी के उत्तरार्द्ध में इतिहास कला और जीवन साहित्य के अलाचनामक मूल्यांकन की दृष्टि से प्राचीन जन वाङ्मय पर कार्य करने का सुभारम्भ पाश्चात्य विद्वानों ने किया। तब से अब तक इस परम्परा का अनंतरण करने वाले स्व. श्री नाथूराम जी प्रसाद आचार्य जुगल किशोर मुख्तार प्राचार्य कैलाशचन्द्र शास्त्री पं. फूलचन्द्र शास्त्री प्राचार्य चनमुखदास डा. ए. एन. उपाध्ये डा. हीरालाल जैन डा. याति प्रसाद प्रो. दरबारीलाल कोठिया डा. कस्तूरचन्द्र काशलीवाल डा. नेमिचन्द्र शास्त्री पं. परमानंद शास्त्री पं. के. भुजवती शास्त्री सिद्धाताचार्य श्री अमरचंद नाहुटा स्व. डा. कामताप्रसाद आदि विद्वान् हैं। यद्यपि पाश्चात्य विद्वानों की अलाचनामक प्रणाली से जन साहित्य को जहाँ अनेक लाभ हुए वहाँ एक हानि भी हुई कि मौलिक रचनामक साहित्य द्वारा क्षीण-नी हो गई। यद्वा कारण है कि इधर ५-६ वर्षों में ऐसी कोई प्रतिभा अवतरित न हुई जिसने संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश एव हिन्दी के प्राचीन आचार्यों के समान युगान्तरकारी किसी रचना का प्रस्तुत किया हो। हमारी दृष्टि में जहाँ प्राचीन साहित्य के प्रकाशन और आलोचनात्मक अध्ययन की आवश्यकता है वहाँ नव साहित्य सृजन की भी। महाकवि बनारसीदास और भूधरदास के समान हिन्दी में कायात्मक रचना करने के युग की बहुत बड़ी माँग है। इसी प्रकार उपमास कहानी आदि का सृजन भी महाकवि रघु के समान किसी बहुमुखी प्रतिभा द्वारा होना चाहिये।

प्राचीन जैन आचार्य एवं कवियों ने भारत की संस्कृत भाषाओं में विविध विषयक साहित्य का निर्माण रत धर्मकार ध्वनि धर्म्य आदि कन्नड-मुद्रों की दृष्टि से किया है। प्राकृत भाषा में लिखित विमलसूरि का पञ्चमचरित अपभ्रंस में स्वयम्भू का पञ्चमचरित एवं संस्कृत में लिखित रजिषेण का पञ्चचरितसू बाल्मीकि और तुलसी की कृतियों के समान है। इन तीनों भाषाओं में निबद्ध रामकथा चरित्र चित्रण की दृष्टि से अद्वितीय है। प्रमथ पात्रों के अतिरिक्त गौणपात्रों के चरित्र भी विभिन्न वर्णों का प्रतिनिधित्व करते हैं। इसी प्रकार जिनसेन ने संस्कृत में विमलसूरि ने प्राकृत में और पुष्पदन्त ने अपभ्रंस में अमूल्य काव्य-ग्रंथ लिखे हैं। सम्राज संस्कृति राजनीति धर्मशास्त्र आदि विभिन्न विषयक विपुल सामग्री इन ग्रंथों में निहित है। हमें यह स्वीकार करते हुए थोड़ा-सा बलेश हो रहा है कि जैकोबी एवं बिटरनिट्स के पश्चात् राम और कव्य कथा पर जैन कार्यों का मूल्यांकन नहीं हुआ है। प्राचीन भारतीय भाषाओं के अतिरिक्त कन्नड में महाकवि पम्प की सर्वश्रेष्ठ रामायण है। पम्प ने पात्रों के चरित्रों की बड़े ही सुन्दर रूप में प्रस्तुत किया है। दक्षिण की तमिल तैलंग कन्नड और मलयालम इन चारों ही प्रधान भाषाओं में जैन साहित्य का बाहुल्य है। पम्प की रामायण और जन्न का कव्य-काव्य कन्नड साहित्य के लिये अमूल्य निधि है।

संस्कृत के ललित का यो में धनञ्जय का द्विसन्धान-महाकाव्य वीरवर्दि का चद्रप्रमचरित हरिचंद का धर्मशर्मामुदय असग कवि का वर्धमानचरित महासेन का प्रद्यम्नचरित अमरचन्द्र का बालभारत बालचंद्र का वसन्तविनायक वास्तुगाल का नरनारायणानंद महाकाव्य कमलप्रभ का पुण्डरीकचरित नयचंद का हम्मोर महाकाव्य सोमदेव का यशस्तिलकचम्पू प्रधान हैं। आवश्यक है कि साहित्य जगत के बाव इन ग्रन्थों का प्रचार बहुत कम है।

गद्य काव्य के क्षेत्र में वादोभक्ति की गद्यचिन्तामणि एवं धनपाल की तिलकर्मजरी किसी भी दृष्टि से महाकवि वाण की कादम्बरी से कम महत्त्वपूर्ण नहीं। अलंकार छंद और कोश साहित्य के निर्माताओं में स्वयम्भू धनञ्जय हेमचंद्र बागभट अजितसेन विजयवर्णी एवं श्रीधर की किसी प्रकार भूला नहीं जा सकता। विश्वलोचनकोश जिसका रचनाकाल १३ वीं सदी ईस्वी है आधुनिक कोशों की शैली में लिखा गया है।

आत्मकथा लिखने का प्रणाली का आगणेश करने वाले १६वीं शताब्दी के महाकवि बनारसीदास ने अचकधानक के रूप में अपना ५ वर्षों का प्रामाणिक इतिवृत्त प्रस्तुत कर आत्म कथालेखन की शैली का आरम्भ किया है।

इसी प्रकार हिन्दी में कोष लिखने की परम्परा का आगणेश भी कवि बनारसीदास ने ही किया है। उनकी नाममाला हिन्दी का प्रथम कोश-ग्रंथ है। हिन्दी साहित्य में जिस दोहा चौपाई वाली परम्परा का आरम्भ हुआ है उसका मूल अपभ्रंश के जैन कवियों की रचनाओं में है। पटना विश्वविद्यालय के भूतपूर्व हिन्दी विभागाध्यक्ष श्री प्रो जगन्नाथ राय शर्मा ने अपनी अपभ्रंश पण्य नामक पुस्तक में धनपाल कवि का उल्लेख करते हुए लिखा है कि जैन कवियों ने हिन्दी साहित्य के आदिभूत को बहुत कुछ सामग्री प्रदान की है।

श्रीधर के प्राकृत संबंधी शोध-कार्यों पर दृष्टिपात करने से स्पष्ट अलग होता है कि पद्यावत का मूलरूप जिनहर्षगणिका रघुशेखरनिबद्ध-काव्य है। इस काव्य की कथावस्तु से पद्यावत

अनुप्राणित ही नहीं है अपितु इसकी कथा और अनेक उपमा उत्प्रेक्षाओं को लेकर पद्यावली लिखी गयी है।

कथा-साहित्य के क्षेत्र में प्राचीन आचार्यों की देन बजोड़ है। चिटरनिटस्त ने अपने भारतीय वाङ्मय के इतिहास में इसे स्वीकार किया है।

अब तक ३ बड़ी कथाएँ और लगभग ६ छानी कथाएँ जैन साहित्य में उपलब्ध हो चुकी हैं। हिंसा के प्रमाख्यानक काव्य का विकास प्राकृत की प्रथम कथाओं से हुआ है। पादलिप्त की तरगवड़क। सघदाम की वसुदवहिण्डा उद्योतनसूरि की कुबलयमाला ऐसे सुन्दर प्रमाख्यानक प्राकृत काव्य हैं जिनसे हिंदी के प्रमाख्यानक काव्या का सम्बन्ध सहज में ही जाया जा सकता है।

ललित साहित्य के अतिरिक्त भूगोल और खगोल के क्षेत्र में यतिव्रषभ का तिलोपपण्णत्ति नेमिचंद्राचार्य का जिलोकमा मिहसूरि का लोकविभाग आगम ग्रन्थ के अंतर्गत परिगणित गृहक्षेत्र समान और लघुअन्नसमास आदि गद्य बजोड़ है। इन ग्रन्थों में षोडश और समुद्रों के अतिरिक्त ज्योतिर्लोक विभाग भवनवासिलोक विभाग अधालाक विभाग व ऊर्ध्वलोक विभाग विशेष महत्वपूर्ण हैं। उक्त ग्रन्थ सिद्धांत आ गजाना अनुवा मति प्रकाशित है। आदि का जैन उपप्रवर्तन नामा मणिशा मधुसूय। लोकोत्तर भूगोल सम्प्रदाय अनेक भारतीय प्राचीन परम्पराएँ इन ग्रन्थों में प्रतिपादित हैं।

गणित योतिष और खगोल भूगोल के क्षेत्र में प्राचीन आचार्यों ने इस्वी पूर्व चौथा सदी से ही कार्य किया है। उक्त विषय का वर्णन मयप्रज्ञप्ति व प्रज्ञप्ति गणितविज्ञान गणितसारसंग्रह गणितसूत्र त्रिविधभुजि व चित्त सिद्धांतशिरामणि गणितशास्त्र गणितसा केवलज्ञान-पारा लोकविजय यत्र आदि ग्रन्थों में निबद्ध है। डॉ. श्यामा शास्त्री ने वेदांग-योतिष का भूमिका में लिखा है—

ज्योतिष गणित एवं खगोल भूगोल की दिशा में जनोत्तम विपुल साहित्य का निर्माण किया है। इस साहित्य के अध्ययन के बिना वेदांग योतिष का अध्ययन अधूरा ही समझा जायगा। योतिष-करण्डक शीकपूव मायताप्रा पर सम्यक प्रकाश डालता है।

राजनीतिक और अर्थशास्त्र संबंधी साहित्य में भद्रबाहु एवं हेमचंद्र की ग्रहज्ञोति सोमदेव का नीतिवाक्यामृत वादीभस्मसूरि की अन्नचूडामणि तथा उक्त विषय का स्वतंत्र रचनाएँ ही हैं। काव्य कथा एवं नाटक आदि में उपलब्ध राजनीति और अर्थशास्त्र संबंधी सिद्धांत भी कम महत्वपूर्ण नहीं हैं। डॉ. मोतीचंद ने माधवा नामक रचना में जल और स्थल से होने वाले भारतीय व्यापार की पुष्टि में लगभग एक सौ जैन ग्रन्थों के उद्धरण प्रस्तुत किये हैं। गुप्तकाल में होने वाले जल वाणिज्य का यथावत् लेखा जोखा सम्राट् चक्रवर्ती और जिनमेन के आदिपुराण में पाया जाता है। डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल ने सार्ववाह की भूमिका में लिखा है कि जैन साहित्य की चर्चियों और निर्भुक्तियों से साथ और उनके माल के सम्बन्ध में कई महत्वपूर्ण बातें ज्ञात होती हैं।

आचार-मूलक प्राचीन साहित्य तो प्रचुर परिमाण में उपलब्ध है। अथर्व का ऐतिह्य वस्तुमान करनेवाले सहस्रों सिद्धांत इन ग्रन्थों में वर्णित हैं। विश्व साम्प्रदायिक की ओर ध्यान देने की जरूरत है उसका प्रथम उद्घोष दीर्घकाल महावीर ने २५०० वर्ष पूर्व किया था। अतः वर्ण एवं सम्प्रदाय भेद को भूलकर मानव के रूप में संगठित होने के लिये उन्होंने संघनाद किया था। अथ-सम्बन्धी विषयताओं के कारण के निराकरण के लिये अपरिग्रहवाद एवं आचार-सम्बन्धी विषयताओं को दूर करने के लिये अनेकान्त या समावाद का प्रणयन इनके द्वारा हुआ था। इसमें सन्देह नहीं कि दीर्घकाल महावीर का यह साम्प्रदायिक अध्यात्ममूलक आदर्श पर आधारित है। राष्ट्रपिता महात्मा गांधी और राष्ट्रनायक नेहरू जैन और बौद्ध म धर्म में प्रतिपादित साम्प्रदायिक धर्म ही अनुसरण करने का प्रयास कर रहे थे।

अध्यात्म तत्वज्ञान कमसिद्धांत विषयक साहित्य तो विपुल परिमाण में उपलब्ध है। अथ जन वाड मय की अमूल्य निधि है और प्राचीन जैन साहित्य का मूलस्रोत है। प्रथम अताविह मे तार्थकर महावीर के ६८३ वर्ष उपरान आचार्य जूतबलि पुष्पवन्त ने षट्संखागम की रचना की। इन आगमग था की अवला जयधवना काएँ वीरसेनाचार्य और जिनसेनाचार्य न नवी शताब्दी मे की। पहली शताब्दी के महात्मा आचार्य कुदकुद ने समयसार आदि गद्य लिखे। ये सारे गद्य प्राकृत मे हैं। आचार्य उमास्वामि ने सब प्रथम जैन वाडमय को संस्कृत मुद्रों में निबद्ध करके त बाधमूत्र जमे सर्वमाय गय का रचना की। १ वी शताब्दी मे आचार्य तमिकन्द्र मिह्रातचक्रवर्ति ने गोमटनगर आदि ग्रन्थों की रचना का। जिस अस्तु और परमाणु शक्ति की भाषा खचा की जा रही है उसके सम्बन्ध मे ई पू की ७५ सदी स ही जनाचार्य लिखते आ रहे है। वनस्पति शास्त्र ता इन आचार्यों का बहुत ही प्रिय विषय रहा है। कज्ज और संस्कृत इन दोनों हा भाषाओं मे दो प्राचीन वनस्पति कोश भी उपलब्ध है। इसी प्रकार दर्शन और न्याय शास्त्र मे स्वामी समन्तभद्र विद्वासेन और अकलकदेव की महत्त्वपूर्ण कृतियाँ उपलब्ध हैं।

विषय विस्तार होता जा रहा है। अतः मैं उपर्युक्त संक्षिप्त विवेचन की पृष्ठभूमि मे कतिपय मौलिक आवश्यकताओं की ओर आज के साहित्यकारों का ध्यान आकषिप्त करना चाहता हूँ।

१ विषय क्रमानुसार जनवाडमय का एक प्रामाणिक इतिहास लिखे जाने की आवश्यकता है।

२ वनस्पतिशास्त्र भुदाशास्त्र यापार-वाणिज्य विषयक साहित्य का परिचय शीघ्र ही प्रकाशित होना चाहिये।

३ शास्त्रों में प्रतिपादित अस्तु-परमाणु शक्ति पर वैज्ञानिक प्रक्रिया द्वारा अन्वेषण करने की आवश्यकता है।

४ उद्योतिष भूगोल गणित आयुर्वेद प्रभृति लौकोपयोगी ग्रन्थों के प्रकाशन के अतिरिक्त उक्त विषयों पर शोध एवं अन्वेषण कार्य होने चाहिये।

५ आचार-सहिष्णुता के अन्तर्गत जिन अभ्यासमय पदार्थों का निन्दन किया गया है उन पदार्थों पर वैज्ञानिक शोध-मंथनाओं द्वारा लक्ष्मी का अकलन करना चाहिये।

६ साहित्य की किस्त तिका पर अब तक कितना कार्य सम्पन्न हुआ है इसका प्रामाणिक लेखा-जोखा सामने आना चाहिये। शोध की दिशा में यह ध्यान देने की आवश्यकता है कि

किये गये कार्यों में पुनरावृत्ति न हो। अतएव संसद के मासिक सदस्य एक वर्ष के लिये विशेष-संबंधी शीर्षकों की तालिकाएं प्रस्तुत करें और उन तालिकाओं को शोध पंस्थानों को भेजें।

इस प्रकार मैंने कतिपय आवश्यक समस्याओं की ओर आप का ध्यान आकृष्ट करने की चेष्टा की है।

माय प्रतिधियों ने यहाँ पधारने की कृपा का इसके लिये मैं स्वागत-समिति एवं अपनी ओर से आभार व्यक्त करता हूँ। आप लोगों के आतिथ्य में झूल होनी हम से सम्भव है आशा है आप हमें उनके लिये तैयार करेंगे।

मैं आज के अध्यक्ष एवं सेमिनारों के अध्यक्षों संयोजकों और उद्घाटन कर्त्ताओं के प्रति भी अपना आभार प्रकट करता हूँ।

अन्त में स्वागत समिति के सभी सदस्यों को भी धन्यवाद देता हूँ क्योंकि इस समारोह के आयोजन में मुझे उनका सर्वाङ्गीण सहयोग मिला है।

अन्त में मेरा यत्न अभिकामना है कि यह साहित्य संसद जन मन में सच्च दृष्टि और सच्च ज्ञान द्वारा सच्च चरित्र का बीजारोपण करता रहे।

आशा

६ जनवरी १९६५।

भगवान महावीर की धर्म-देशना उस समय की लोक भाषा अर्धमागधी में हुई थी । १६ की शताब्दी के ग्रन्थकार अस्तसागरसूरि के अनुसार अर्धमागधी भाषा में आधे शब्द मगध देशकी भाषा के थे और आधे शब्द ग्रन्थ सर्व भाषाओं के थे । इसी से उसे अर्धमागधी भाषा कहते थे । बूकि भगवान महावीर की धर्म देशना का प्रधान स्थल मगध देश था अतः उनके श्रोताओं में मगधदेश की जनता का भाव अधिक होता स्वाभाविक है । शायद उसीके अनुपात से अर्धमागधी में मगध शब्द के शब्दों का बहुभाग था । भगवान महावीर की धर्मदेशना की यह विशेषता जी माय्यद उसीका परिचाय है कि सब श्रोता अपनी अपनी भाषा में उनके अभिप्राय को समझ जाते थे । इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि भाषा एक माध्यम है और वह माध्यम ऐसा होना चाहिये कि जिसके द्वारा अधिक-उपेक्षित श्रोता या पाठक लाभान्वित हो सकें—उस माध्यम के द्वारा प्रदर्शित विचार-धारा को सुगमता से हृदयंगम कर सकें । कलत महावीर के अनुयायी जैनान्धियों ने किसी भाषा विशेष के प्राग्रह को कभी स्थान नहीं दिया और बहुजन-हिताय बहुजन-सुखाय की भावना के अनुसार जब जहाँ जिस भाषा की उपयोगिता और जलन देखी उसीको अपनी रचना का माध्यम बनाकर जनता का उपकार किया । इसी से जब भारत में संस्कृत वाङ्मय की प्राधान्य मिला तो प्राकृत भाषा के स्थान में संस्कृत-साधार से सब रचना की और जब अपभ्रंश का विकास तथा विस्तार हुआ तो अपभ्रंश-भाषा में रचना की । संस्कृत भाषा के हितावशी विद्वानों ने जो अपभ्रंश की अपट भाषा कहकर उसकी उपेक्षा ही कर दी थी । इसी से अपभ्रंश भाषा का अधिकार्य साहित्य नाम जैनान्धियों की वेश है ।

सम्राट् समुद्रगुप्त शीर्ष के समक में जब समक में बारह वर्ष का भयंकर दुर्घात पड़ा, जो
 अताचार्थ अष्टकेवली महाभारत में बारह हजार दुर्घियों के महालय के साथ दक्षिण की ओर प्रसरण
 निवा का और इस तरह दक्षिण के दक्षिण और समुद्र प्रदेश और साधुओं के आश्रम-स्थान सब ध्वं
 से । उस समय के और अन्धकारों ने समस्त भारत समस्त भारत को अपनी मन्त्र-मन्त्र का आश्रम ध्वं
 उन आश्रमों की समस्त निवा और समस्त के साथ ही ही शीर्ष-विभूति प्राप्त की कि समस्तियों सब
 दक्षिण प्रदेश और समस्त के सब ध्वं और समस्त समस्त सब समस्त प्रसारित हुए सब समस्त
 शीर्ष की समस्त ही ही शीर्ष निवा । और समस्त की सब समस्त सब के सब समस्त

आचार-सम्मत सन्तों की देन है। उन सन्तों महर्षियों ने शृङ्गार प्रधान काव्यों की भी रचना की है। किन्तु जनका शृङ्गार-वर्णन भी उद्दीपक नहीं है किन्तु उपशामक है। उसके पर्यवसान में प्रकाशित होने वाली शान्त रस की धारा कायिक के मन की भी निष्काम कर देती है। क्योंकि वह शृङ्गार रसिक हृदय की देन नहीं है किन्तु शान्त रस में निमग्न उन महर्षियों की देन है जो शृङ्गार रस के अनुभविता नहीं होकर भी उसके मर्मज्ञ थे। ऐसे ही एक जैनाचार्य जिनसेन थे। वह बचपन से ही प्रव्रजित हो गये थे। उन्होंने काव्यमयी वाणी में भगवान् ऋषभदेव को लेकर महापुराण की रचना की। उसके शृङ्गारपरक वर्णनों को देखकर लोगों को उनके ब्रह्मचर्य में सन्देह हुआ। जब यह बात आचार्य के काना तक पहुँची तो उन्होंने एक दिन जन-समाज को एकत्र किया और शृङ्गार रस का ऐसा उद्दीपक वर्णन किया कि श्रोता मद विह्वल हो उठे किन्तु आचार्य के नग्न शरीर पर उसका रचमान भी प्रभाव परिलक्षित नहीं हुआ। इही आचार्य जिनसेन ने कविवर कानिदास के शृङ्गार प्रधान मेघदूत के पदों को लेकर वराह्य प्रधान पार्श्वाम्बुदय काव्य की रचना अपनी युवावस्था में की थी। मेघदूत की तरह उसकी समस्यापूर्ति रूप पार्श्वाम्बुदय काव्य भा काव्य शास्त्र की एक अमूल्य निधि है किन्तु जैन रचना होने के कारण विद्वानों का ध्यान उस ओर नहीं जा सका है।

हमारे देश में साम्प्रदायिकता ने साहित्य के क्षेत्र में भी चौकाबन्दी कर रखा है। साहित्य को साहित्य की दृष्टि से देखने वाले विद्या रसिकों की कमी है। इसीसे जन साहित्य एक तरह में उपेक्षणीय सा रहा है। और उसका यथायथ मूल्यांकन आज तक भी नहीं हो सका है। यदि ऐसा हुआ होता तो क्या अत्रबूढामणि जसा नीतिपूर्ण उद्बोधक सरल सरस काव्य रचना क्या विद्या रसिकों के भी परिचय में न आती। यदि वह जन रचना न होती तो उसे हितोपदेशकी-सी स्थिति अवश्य मिलती। यही जान लोमदेव के यशस्तिलकचम्पू के विषय में भी है। उस कोटि की रचना संस्कृत वाङ्मय में अत्यन्त विरल है। किन्तु फिर भी वह उपेक्षणीय है। ज्ञान के क्षेत्र का इस चौकाबन्दी ने हमारा कम अहित नहीं किया है। किन्तु फिर भी नानियों के मनो से साम्प्रदायिकता का वह विकार जाता नहीं स्वतन्त्र भारत में भी उसकी तूती बोलती है। उस तूती की ध्वनि को अनसुनी करने के लिये आवश्यकता है कि असाम्प्रदायिकता का डिडिमनाद किया जाये जिसमें उसकी ध्वनि दूब जाये। किन्तु अभी ऐसा होने में देर है। इसीसे हम लोगों को जन साहित्य को समुन्नत करने और प्रकाश में लाने के लिये भारतीय जैन साहित्य संसद की स्थापना करनी पड़ी है। इसके द्वारा हम जन साहित्य में योगदान करने वाले जन सभी मनीषी लेखकों तक पहुँचना चाहते हैं जो जैन साहित्य पर कुछ लिखते हैं या लिखने की भावना रखते हैं। हम उनका कठिनाइयों को दूर करने में भी यथाशक्ति हाथ बढ़ाना चाहते हैं और चाहते हैं कि विद्या रसिक जन जैन-साहित्य की भी भारतीय-साहित्य का एक अभिन्न अंग मानकर उसे अपनावें और अपनी अमर लेखनी से उसके पृष्ठों को भी भूषित करें तथा उसके साथ यथार्थता का ही व्यवहार करें। खेद है कि कोई कोई लेखक अपनी अभिज्ञता में कमी होने के कारण जैन-सम्मत विषया पर लिखते समय गलत लिख जाते हैं। और उनकी उध गलती का फल जैन धर्म जैन साहित्य और जैन समाज को गलत-झूठी के रूप में भोगना पड़ता है। आज भी स्थापना की संशयवाद समझने वाले लेखक वर्तमान हैं और जैन धर्म को भगवान् महावीर की देन तथा उसके उद्गम को केवल एक तात्कालिक

वैदिक काल के परिचायक साधने वाले तो ज्ञेय हैं। अन्तर्गत साहित्यिक कलाओं में उपनिषदों की केवल वैदिक कविता की ही देन मानते हैं जो यथार्थ नहीं है। भारतीय संस्कृति में अनेक विचारधारा का योगदान वैदिक विचारधारा से कम नहीं है। इन्हीं दोनों विचार-धाराओं के सम्मिश्रण और संश्लेष का परिणाम कतिपय उपनिषदों का संस्कृत है जिनके जैनधर्म की विचार-धारा का मेल खाता है। किन्तु इसका यह मतलब नहीं है कि जैन धर्म उन उपनिषदों से प्रभावित है, किन्तु वे उपनिषद् जैन धर्म की विचारधारा से प्रभावित हैं। जैन धर्म का सुनिश्चित उद्गम भाव से तीन हजार वर्ष प्राचीन है। उस समय बाराणसी नगरी में जैनों के तीर्थसभ्य तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथ का जन्म हुआ था। वह एक ऐतिहासिक महापुरुष थे केवल पौराणिक नहीं। उपनिषदों की रचना तो उनके पश्चात् ही हुई है। उनके समय में पश्चाद्वि-तपस्या करने वाले वैदिक जन थे। तप भ्रमणों की देन हैं वैदिकों की नहीं अग्नि-प्राकृति वैदिकों की देन है। इन दोनों का मिश्रण पश्चाद्वि-तप है जो बतलाता है कि वैदिक ऋषियों ने यद्यपि भ्रमणों की विचारधारा से प्रभावित होकर तप को अपनाया किन्तु फिर भी वे अग्नि को नहीं छोड़ सके थे। अतः संस्कृत के विश्लेषण के लिये भी नवीन दृष्टिकोण की आवश्यकता है, उसके बिना सत्य तक पहुँचना कठिन है।

इतने शब्दों के साथ मैं अपना वक्तव्य समाप्त करता हूँ। और उपस्थित विद्वानों से आशा करता हूँ कि भारतीय जैन साहित्य संसद में योगदान करके वे अपने नैतिक कर्तव्य का ही पालन करेंगे।

धारा

६ जनवरी १९६५।



आचार्य देवेन्द्रनाथ शर्मा

हिन्दी-विभागाध्यक्ष पटना विश्वविद्यालय

का

उद्घाटन भाषण

[साहित्य और कला संगोष्ठीका उद्घाटन करते हुए श्री शर्मा द्वारा दिये गये भाषण का सन्क्षिप्त सार] ।

उपचार इस युग का धर्म है। इस धर्म का पालन करना आज आवश्यक है। मैं आज जिस संगोष्ठी का उद्घाटन करने जा रहा हूँ वस्तुतः यह भा मेरी एक अनधिकारपूर्ण चेष्टा है। मैं जैन साहित्य और जैन कला का विशेषज्ञ नहीं हूँ पर आप लोगों के स्नेहवश हो यहाँ उपस्थित हुआ हूँ।

साहित्य का मूल व्यंग्य है। जिस साहित्य में समाज और युग का व्यापक चित्रण रहता है वह साहित्य मेरी दृष्टि में शाश्वत है। जीवन का सच्चा रूप साहित्यकार ही प्रस्तुत करता है। साहित्य में सभी प्रकार की क्रिया प्रतिक्रियाओं का प्रतिफलन समवेत रहता है। जीवन को जितनी सूक्ष्मता से कवि कलाकार या अन्य साहित्यिक देखता है, संभवतः वैज्ञानिक उतनी सूक्ष्मता से नहीं। अतः जीवन की प्रतिपाद्य आवश्यकताओं और शाश्वतिक भावनाओं का अध्ययन साहित्य के आलोचक में ही संभव है।

जैन साहित्य गुण और परिमाण दोनों ही दृष्टियों में महान है। संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश कन्नड तमिल गुजराती मराठी राजस्थानी गजभाषा प्रभृति भारत की समस्त प्रादेशिक भाषाओं में जैनान्धार्य और जन मनीषियों ने साहित्य का सृजन किया है। जितने ग्रन्थ अभी प्रकाश में आये हैं उनके सहस्र-गणित ग्रन्थ भण्डारों में अप्रकाशित पड़े हैं। यदि सारा वाङ्मय प्रकाश में आ जाय तो भारतीय वाङ्मय को अप्रणित अमूर्त गणि रत्न प्राप्त हो सकते हैं। हिंदी साहित्य के अध्ययन और ऐतिहासिक कालविभाजन में जैन साहित्य का बहुमूल्य सहयोग भुलाया नहीं जा सकता। यह स्मरणीय है कि हिंदी-साहित्य की आदिकाल सम्बन्धी सामग्री में जैन मनीषियों की रचनाएँ सर्वाधिक हैं। अपभ्रंश के ग्रन्थों का मुख्य केवल भाषा की दृष्टि से ही नहीं है अपितु साहित्यिक लक्ष्यों की दृष्टि से भी है। चरित काव्य की वास्तविक रूपरेखा का निर्धारण अपभ्रंश के अस्तित्व-ग्रन्थों के आधार पर किया जा सकता है। पौराणिक और चरित काव्य के बीच सीमा-रेखा खींचना सहज नहीं है पर स्वयंभू के पञ्चमचरित पुष्पदन्त का महापुराण और रघु का सुकोसल चरित इस प्रकार की रचनाएँ हैं जिनके अध्ययन से पौराणिक और चरित-काव्य की सीमा रेखा निर्धारित की जा सकती है।

और राष्ट्र के निरूपण के साथ सार्वबन्धीय समाज के चित्रण में उपलब्ध है। तीर्थंकरों का जीवन अंकित रहने पर भी आचार और जीवन-जीवन की काव्यात्मक प्रक्रियाएँ वरिष्ठ हैं। यह ध्यातव्य है कि आचार का एक निश्चित सीमा के भीतर निरूपण पाया जाना सत् साहित्य का लक्षण है।

जैन कला के अवशेष आज भी अपना गौरव व्यक्त कर रहे हैं। मूर्ति चित्र और संगीत कला के क्षेत्र में जैनान्धों ने अद्भुत कार्य किया है। बौद्ध मूर्तियों के समान जैन मूर्तियाँ विभिन्न मुद्राओं में अनेक ही उपलब्ध न हो पर उनका शान्त और शीतरागी स्वरूप दशक की अपनी ओर आकृष्ट कर ही लेता है। लोहानीपुर से प्राप्त पटना म्यूजियम में स्थित दो तीर्थंकरों की प्रतिमाओं की पालिश मार्ग-काल की विशेषता को प्रकट कर ही है। ये मूर्तियाँ कला को दृष्टि से बेजोड़ हैं। मथुरा संग्रहालय में आभागपट्ट के अवशेष गुप्तकाल की कला सम्बन्धी विशेषताओं को सहज में व्यक्त करते हैं। भारत का ऐसा शायद ही म्यूजियम होगा जिसमें जन तावकर और शासन दलियों की मूर्तियाँ संकलित न हों। उदयपुर के संग्रहालय में स्थित अम्बिका का मूर्ति ९१ वीं शताब्दी की कारीगरी का अनुपम उदाहरण है।

चित्रकला के क्षेत्र में जैन मुनि और यतियों ने सचित्र पाण्डुलिपियों के माध्यम से काय किया है। आरा के ग्रन्थालय में स्थित जन रामायण भक्तामर और तिलोपपण्णत्ति की सचित्र प्रतियाँ कियेके मन को मोहित न करेंगी? चित्रों की वेशभूषा और भाव भंगिमाएँ इतनी मजीब और आकर्षक हैं जिससे सज्ज में हो उनके शिष्य का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। रंगों की चटक और ताजगी को समय की धूलि भी धूसरित नहीं कर सकी है। संगीत पर संगीतसमरसार जैसी स्वतन्त्र रचनाएँ भी उपलब्ध हैं। तत्त अतत वितत जसी वाद्य ध्वनियों का निर्देश तत्त्वाध्यात्मिक सर्वार्थसिद्धि प्रभृति यथो मे पाया जाता है। सप्त स्वरो का आरोहण अवरोह पुद्गल की विभिन्न पर्यायों में विवेचित है। अत जैन साहित्य और कला भारताय वाडमय व दहीव्यमान रत है।

साहित्य-संगोष्ठी के प्रधान पर से दिया गया

व्यभिचार

श्री पं० फूलचन्द्र शास्त्री, सिद्धान्ताचार्य,

वाराणसी

मंगल भगवान् धीरो मंगलं गौतमा गच्छी ।

मंगलं कुन्दकु शायो जैनधर्मास्तु मंगलम् ॥

इसके पहले कि आज की संगोष्ठी के मुख्य विषय जैन साहित्य कला को स्पष्ट करके भारतीय जन साहित्य संसद् के प्रमुख संस्थापक श्री डा० नेमिचन्द्र जी एम ए ज्योतिषाचार्य तथा उनके पृष्ठबलस्वरूप प्रमुख सहयोगी श्री बाबू सुबोधकुमार जी जन के प्रति अपनी हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त कर देना अपना प्रधान कर्तव्य समझता हूँ ।

आज से लगभग एक वर्ष पूर्व इसी स्थान पर देश विदेश में प्रसिद्ध यहाँ की प्रमुख संस्था श्री जैन सिद्धान्त भवन (ओरियंटल रिसच इस्टीब्लिश) के हीरक-जयन्ती महोत्सव के निमित्त हम सब यहाँ उपस्थित हुए थे । उस आयोजन की मनोरम भाँकी आज भी मेरे चित्त पटल पर अंकित है । इसमें सन्देह नहीं कि भाई नेमिचन्द्र जी इस संस्था के लिए बरदान सिद्ध हुए हैं । उनका अध्ययनशीलता सूक्ष्म-सूक्ष्म और सतत कायरत रहने की क्षमता का ही यह सुपरिणाम है कि एक वर्ष बाद लगभग उसी रूप में पुनः यहाँ उपस्थित होने का सुभवसर मिला है । इन दोनों सम्मेलनों में यदि कोई अन्तर है तो इतना ही कि वह उक्त संस्था का हीरक-जयन्ती महोत्सव था और यह भारतीय जैन साहित्य संसद् के प्रथम अभिवेशन के रूप में हो रहा है । वस्तुतः ऐसे सम्मेलनों की अपनी महत्ता है । जैन परम्परा के प्राचीन गौरव को प्राप्त करने की दिशा में जहाँ हम प्रयत्नशील हैं वहाँ उसे मूर्तरूप देने की दृष्टि से देश विदेश के विविध नगरो में सुनियोजित ढंग से ऐसे सम्मेलनों का होते रहना आवश्यक ही नहीं उपयोगी भी हैं इसे हमें नहीं भूलना चाहिए ।

आज की इस संगोष्ठी का मुख्य विषय जैन साहित्य कला है । इसके अध्यक्ष श्री डा० ज्योतिषराव जी जैन एम ए एल-एल-बी० बी एच डी लखनऊ हैं । उन्हें इस संगोष्ठी का अध्यक्ष होने के लिए सादर आमन्त्रित किया गया इसी से उनकी महत्ता स्पष्ट है । किन्तु कुछ आवश्यक कार्यवाही इच्छा होते हुए भी वे इस सम्मेलन में उपस्थित न हो सकें वही कारण है कि कार्यकर्ताओं के अनुरोधवश उस स्थान की पूर्ति चुम्बे करनी पड़ रही है ।

डा० सा० का मुद्रित अभिलेख सबके हाथ में है । अन्य उपयोगी विषयों और सूचनाओं के साथ उसमें प्रकृत विषय की सम्बन्धित बातों में स्पष्ट किया गया है । इससे भारतीय परम्परा में

‘जैन साहित्य और कला की क्या महत्ता और उपयोगिता है इसे हृदयंगम करने में पश्चिमी सहजता मिलती है। उसके प्रकाश में इस समय में जो भी भाव व्यक्त कर रहा है उन्हें मात्र संशयक श्रृंखला ही समझना चाहिए।

भारतवर्ष सदा से धर्मप्राण देश रहा है। आज भी इसकी यह विशेषता विश्व के लिए स्पृहा का विषय बनी हुई है। वर्तमान युग में महात्मा गांधी ने इससे अनुप्राणित हो राजनैतिक और धार्मिक दृष्टि से अफ़िक्शन इस देश की उस विशेषता को विश्व के मानस पटल पर अंकित करने में पर्याप्त सफलता प्राप्त कर उसे सब दृष्टियों से पुनः संप्राण बनाने का प्रयत्न किया है। यदि वर्तमान भारतवर्ष को अतीत कालीन भारतवर्ष बन कर रहना है तो यहाँ की जनता और सरकार को उस और पुनः विशिष्ट ध्यान देना होगा जिसके कारण भारतवर्ष अभी तक समुन्नत संस्कृति का प्रमुख केन्द्र बना हुआ है। मेरे विचार से साहित्य और कला ये दो ऐसे विषय हैं जो हमें भारतवर्ष के प्राचीन औरव की याद तो दिलाते ही हैं साथ ही इनकी महत्ता को ठीक तरह से समझने पर हमें अपना कर्तव्य-व्यवहार विशिष्ट करने में भी सहायता मिलती है।

प्रयाग का संगम प्रसिद्ध है। यह गंगा यमुना और सरस्वती का संगम माना जाता है। इसी प्रकार भारतवर्ष भी लगभग ढाई हजार वर्ष से जन वदिक और बौद्ध धर्म का संगम बना हुआ है। इसके पूरव भारतवर्ष में मुख्यरूप से दो ही धर्म प्रचलित थे—जन धर्म और वदिक धर्म। जनधर्म यह श्रमण-धर्म का नामान्तर है। यद्यपि वर्तमान काल में बौद्ध धर्म सवथा स्वतन्त्र धर्म माना जाता है परन्तु प्राचीन तथ्यों पर दृष्टिपात करने से विदित होता है कि यह धर्म भी श्रमण परम्परा का एक परिवर्तित रूप है।

जैन धर्म की दृष्टि से विचार करने पर प्रष्ट या यह मात्र बाह्य क्रियाकाण्ड पर आधारित न होने से इसका अनादि होना उतना ही सुसंगत है जितना लोक में अवस्थित आत्मादि प्रत्येक द्रव्य का अनादि होना सुसंगत है। जिस प्रकार किसी वस्तु का मूल स्वभाव बदलता नहीं। यदि उसमें किसी प्रकार का विकार दृष्टिगोचर होता है तो वह मात्र अपने से विरुद्ध स्वभाववाली वस्तु के संयोग करने का ही दुष्परिणाम होता है। उसी प्रकार वस्तु स्वभाव के आश्रित प्रवृत्त हुए जन धर्म की मूल प्रकृति अनादि है। यदि उसमें कहीं किसी प्रकार का विकार (भेद प्रभेद) दृष्टिगोचर होता है तो उसे मात्र विरुद्ध स्वभाववाली अन्य वस्तुओं (वस्त्रादि) के बुद्धिपूर्वक किये गये या अशुद्धि पूर्वक हुए संयोग में हानि न मानने का ही दुष्परिणाम समझना चाहिए।

यह वस्तुस्थिति है। इसके प्रकाश में जन धर्म का स्वभाव धर्म के अनुरूप जितना धार्मिक साहित्य उपलब्ध होता है वह कितना प्राचीन है इसकी सीमा नहीं बाँधी जा सकती क्योंकि साहित्य की अस्मात्ता शब्द रचना नहीं है उसमें जिन तथ्यों का निदर्श किया गया है उनकी यथार्थता है। स्पष्ट है कि काल्पनिक साहित्य ही मात्र सादि होता है यथार्थता को स्पर्श करनेवाला साहित्य नहीं। कोई ग्रन्थ किसी काल में लिखा गया एतावता उसमें प्रकृति तथ्य मात्र उस काल की देव है, यह नहीं स्वीकार किया जा सकता। इससे हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जैन धर्म का जितना भी धार्मिक साहित्य है वह शब्द-रचना की दृष्टि से काल-विशेष की मर्यादा को लिये हुए होकर भी वस्तुतः अनादि है। जैन आचम में तीर्थकर्तों की अर्थकर्ता और मण्डपारो की अर्थकर्ता इन्हीं अभिप्राय से लिखित किया गया है।

इतना सब होने पर भी एक ही प्रश्न हम अन्तर्मुख में निविष्ट हुए वर्तमान साहित्य की दृष्टि से विचार करते हैं तो हमें यह माय कहीं संश्लेषों की दृष्टि नहीं मंजूर होती, जिन्होंने उसे प्राकृत संस्कृत का अन्तर्गत किया है निविष्ट किया है। उदाहरणार्थ—आचार्य कृतसंस्कृत के समयमानुष का कीर्ति—इसे निविष्ट करते हुए वे इसकी प्रथम संश्लेष-भाषा में कहते हैं—“मैं उस समयमानुष को कहता हूँ, जिसे केवली और भूतकेवली ने कहा है।” यह एक उदाहरण है संश्लेष जैन साहित्य की रचना का श्रेष्ठ क्या है यह इससे जाना जा सकता है। जिस प्रकार अन्तर्गत के साहित्य में निविष्टता दृष्टिमोक्ष होती है वसी निविष्टता जैन धर्म के साहित्य में दृष्टिमोक्ष नहीं होती इसका मुख्य कारण यही है कि अनुश्रुति के रूप में वह सुदीर्घ प्राचीन काल से एक रूप में चला आ रहा है। वर्तमान युग की दृष्टि से विचार करने पर उसका प्रारम्भ भगवान् ऋषभदेव से मानना सर्वथा उचित ही है एक तीर्थंकरके बाद दूसरे तीर्थंकरके काल में उसकी अपरूप से प्रकटता होकर प्रत्यक्ष से उसका पुनरुद्धार होता रहा है इतना अवश्य है।

यह जैन धर्म के साहित्य का सामान्य पर्यालोचन है। वर्गीकरण की दृष्टि से वर्तमान में उपलब्ध साहित्य चार भागों में विभक्त है—प्रथमानुयोग करणानुयोग चरणानुयोग और श्रवणानुयोग। जैन धर्म का प्राकृत संस्कृत अपभ्रंश कन्नड़ी हिन्दी आदि विविध भाषाओं में निविष्ट जितना साहित्य है उस सबका समावेश उक्त चार प्रकार के वर्गीकरण में हो जाता है। इसके सिवाय जैनाचार्यों ने राजनीति छन्द अलंकार काव्य नाटक आदि विविध विषयों पर भी विपुल मात्रा में मौलिक रचनाएँ की हैं। यह सब इस देश की अनमोल निधि है। आध्यात्मिक जीवन के निर्माण में तो इससे सहायता मिलती ही है। नैतिक जागरण का भी यह प्रहरी है। यह इसकी प्रवृत्ति है। अतीत काल से अब तक भारतवर्ष को आध्यात्मिक दृष्टि से जो स्वरूप मिला है उसे प्रमुख रूप से इसी की देन समझना चाहिए।

कला की दृष्टि से विचार करने पर विदित होता है कि जैन धर्म को केन्द्र-बिन्दु बनाकर इस दिशा में अब तक जो भी कार्य हुआ है उसमें अपनी शिस्तानो के अनुरूप विशिष्ट दृष्टिकोण को झुलाया नहीं गया है। मानव जीवन के निर्माण में साहित्य का जो स्थान है, कला का उसके कम नहीं है। यह वह दृश्य है जो तत्काल आबाल-वृद्ध मानव-मन को अपनी ओर आकर्षित कर लेता है। अभी कई वर्ष पूर्व मैं देवगढ़ गया था। पहाड़ी पर तीर्थंकरों की मूर्ति के दर्शन करते समय एक बालक मेरा साथ दे रहा था। कला की दृष्टि से वहाँ ऐसी अगणित मूर्तियाँ दृष्टि-पथ में आतीं जिन्हें देखते ही माधुर्य पड़ेगा कि ये हमसे कुछ कह रही हैं। एक मूर्ति के दर्शन कर भाव विभोर हो बालक हमसे पूछता है—पण्डित जी! वह देव मूर्ति क्या कह रही है? पहले तो विज्ञाना भाव से मैंने उसकी ओर देखा। उसके बाद उसकी बज्जी हुई जिज्ञासा को जानकर मैंने उससे कहा—बेटा! यह देवमूर्ति कह रही है कि तुम दूसरे को अपना जानकर उसकी सम्हाल में तो सदा से लगे हो पर कभी अपने को जानकर उसकी सम्हाल में लगे? आओ हमारे पास हम तुम्हें अवलोकित कि अपने को जानकर उसकी सम्हाल कैसे की जाती है।

यह एक घटना है। इससे विदित होता है कि कला की मूलरूप प्रदान करने में जैन दृष्टिकोण क्या रहा है। तल्लि कला के नाम पर रसिकता करते हुए या इसी प्रकार के दूसरे हस्तों की जैनों ने विशेष प्रोत्साहन नहीं दिया, वह वहाँ सच है, वहाँ समाज-निर्माण को केन्द्र में रखकर मनोवैज्ञानिक दृष्टि से उन्होंने मूर्तिकला, चित्रकला, शिल्पकला पुस्तकालय आदि में पर्याप्त रस लिया

है इसमें सन्देह नहीं। अटलखण्डाय में प्राचीन काल में स्थापनानिर्माण के प्रसंग से कला के किससे प्रकार प्रभावित थे इस पर पर्याप्त प्रकाश डाला गया है। जैसे लकड़ी में उकीरे गये विविध कलात्मक रूप चित्रकर्म वस्त्रों की कुन्ते सभ्य अभिवृद्धि किये गये विविध मनोहारी दृश्य लेप द्वारा बनाये गये विभिन्न दृश्य पर्वत-गुफा आदि में बनाई गई देवभूतियाँ आदि भ्रम से पत्थर को गढ़कर बनाई गई देवभूतियाँ आदि गृहों का निर्माण करते समय बनाई गई शिन्धाप्रद विविध देवभूतियाँ या दृश्य विविध आकारों को जिये हुए गृहों का निर्माण हाथी दाँत पर उकेरे गये विविध दृश्य तथा धाँधे-वर्तनों में अभिवृद्धि किये गये विविध रूप। (वेदना खण्ड इति धनुषयोगद्वार पृ. ९)।

क्रोधी मानी मायावी और लोभी मनुष्य का आकार कसा विवृत हो जाता है इसकी शिक्षा देने के अभिप्राय से भी तीर्थंकरों के मन्दिरों आदि में विविध चित्र बनाये जाते थे। वे कैसे होते चाहिये इसका विचार करते हुए कसायपाहुड पुस्तक एक में बतलाया है—जिमके ललाट पर तीन बली पड़ गई हैं और जिसने भीह चढ़ा ली है ऐस रूढ मनु य का चित्र बनाना क्रोधी मनष्य का चित्र है। उद्धत रूप से मनष्य को चित्रित करना मानी मन य का चित्र है। भीतर कुछ छिपा रहा है ऐसे भाव के साथ मनष्य को चित्रित करना मायावी मन य का चित्र है और पूरे धन आदि का स्वयं स्वामी बन जाना चाहता है ऐस भाव के साथ जम्पट मनष्य का चित्र बनाना लोभी मनष्य का चित्र है।

जैनो के द्वारा निर्माण कराये गये तीर्थंकरों के मन्दिरों शिलाखण्डा और गिरि-गुफाओं आदि में शिक्षाप्रद ये विविध दृश्य आज भी दृष्टांतों के होते हैं। आप प्राचीन किसी भी जैन मन्दिर में चले जाइए। वहाँ एक और मिस्री पर आप देखेंगे कि एक बड़ा भारी बडका वृक्ष है। उधे हाथी जडबूल से उल्लाडना चाहता है। दो सफेद और काले बूहे उस टहनी को काट रहे हैं जिस टहनी के सहारे लटका हुआ एक मनुष्य ऊपर मधु के छत से बाच-बाच में टपकने वाली मधुकी एक-एक बूद का स्वाद ले रहा है। जहाँ वह मनुष्य लटका हुआ है वी नीचे जमीन में बन हुए एक लड्डू में पाँच विकराल माँष उसकी ओर देख रहे हैं कि कब वह गिरे और उस निगल जायें। मनुष्य की बाजू में आकाश में एक विमान है। उसमें बठा हुआ मनुष्य उसे समझा रहा है कि तू इस मधुकी बूद के स्वादको छोड़ मेरे पास आजा अथवा तेरा निस्तार नहीं है। किन्तु वह मनुष्य मधु बूद के उस क्षणिक स्वाद में ऐसा मस्त है कि उस सदुपदेष्टा की बात को बिल्कुल ही अनसुनी कर रहा है।

जैनो द्वारा निर्मित समग्र कलाका यह अनोखा शिक्षाप्रद रूप है। ऐसी शिक्षाप्रद कलाको जनों ने उतना ही प्रोत्साहन दिया है जितना कि उन्होंने सर्वजीवानुग्रहकारी साहित्यके निर्माण की ओर ध्यान दिया है। जनता इस ओर कितना ध्यान देती है इसकी उन्हें बिता नहीं वे अपने इस लोकोपकारी कर्तव्य पथ पर सदा से चलते आये हैं और चलते रहेंगे। तीर्थंकरों और सत्तों की यही शिक्षा है।

मैंने आपका बहुत समय ले लिया। फिर भी आपने मेरी बात ध्यान से सुनी इसके लिए मैं आपको आभारी हूँ।

साहित्य-कला संगोष्ठी

का

व्यथ्यज्ञीय माधरा

डा० श्री ज्योतिप्रसाद जैन

चिद्वदबधुओ ।

भाज का युग अत्यन्त द्रवतगामी है । कभी अब से सौ वर्ष पूर्व ही बेलगाड़ी डेंट गाड़ी-बीड़ा गाड़ी आदि से सुगमतया मनुष्य का काम चल जाता था किन्तु भाज तो वाष्पयन्त्र चालित स्मल्लान और जलयान भी पुराने पड गये और उनकी यात अत्यन्त मन्द प्रतीत होती है । जल और स्मल्ल पर तो मनुष्य विजय पा ही चुका था वह अब अन्तरिक्ष विजय की चेष्टा कर रहा है । पृथ्वीतल का प्रत्येक भाग तो उसके लिये अत्यन्त संकुचित सुगम एवं सुलभ हो ही गया है । सहस्रो कील की यात्रा कुछ ही घण्टो में अनायास सम्पादित की ही जा सकती है । वह तो सौरमण्डल के अन्तर्गत् उपग्रहो तक पहुँचने का प्रयत्न कर रहा है । यातायात के इन अत्यन्त द्रवतगामी साधनों ने इस पृथ्वीतल पर विद्यमान मानव जगत् को एक परिवार सरीखा बना दिया है । विश्व के किसी भी भाग में होनेवाली क्रियाओं प्रतिक्रियाओं के प्रभाव से उसके दूसरे भाग के निवासी झूठे नहीं रह पाते । विभिन्न देशों जातियों एवं संस्कृतियों के इस निरन्तर एवं निकटतर सम्पर्क ने मनुष्य के दृष्टिकोण का विमल बना दिया है और उसे स्व अस्तित्वसंरक्षण के हित में सम्पूर्ण विश्व की पृष्ठभूमि में स्वयं का मूल्यांकन करने के लिये बाध्य कर दिया है । आज यदि कोई रूपमण्डूक बना रहना चाहे तो यह अनभव है । यदि वह बंसी चेष्टा करता है तो उसका अस्तित्व क्षतरे में पड जाता है ।

युग की यह द्रवशीलता अस्वतन्त्रता एवं व्यापक-विस्तार जीवन के प्राय प्रत्येक क्षेत्र में लक्षित होते हैं । ज्ञान-विज्ञान का भी जैसा प्रसार एवं विस्तार इस समय हो रहा है वैसा सामय पहले कभी नहीं हुआ था । प्रायः प्रत्येक विषय में प्रकृतपूर्व सोच सोच अन्वेषण अनुसंधान तथा विपुल एवं विविध साहित्य का निर्माण और प्रकाशन ठेकी के साथ ही रहा है । कोई नवीन सामग्री तथ्य का अथवाधर्मीय विषय प्रकाश में आये और जो देर है, वह पर कार्य करनेवालों की कमी इस क्षेत्र में ही नहीं विदेशों में भी नहीं है ।

समय के इस-सौ वर्ष पूर्व भारतवर्ष के आर्य के लोग प्रायः यह भी नहीं जानते थे कि जैन-धर्म और संस्कृति नाम की कोई स्वतन्त्र शक्ति है । समय भारतवर्ष में भी यादवी, बह्वी, सुतजमान आदि की ही यात ही गया, येन-वैभवा आदि तथा कथित हिन्दू की उसके स्वतन्त्र एवं वैभव से प्रायः अनभिज्ञ थे । अत्यन्त द्रवतगामी इस-सौ वर्ष की गोच, गोज, अन्वेषण एवं अनुसंधान ने,

विश्वका बहुमाय जैन युरोपीय प्राच्यविदों को है, यह प्रमाणित कर दिया कि इस देश की अपनी प्राचीन संस्कृति वैदिक परम्परा-भात्र से उद्भूत ब्राह्मणीय (तथाकथित हिन्दू) संस्कृति ही नहीं है बल्कि एक अन्ध भी अन्ध एतद्भीय सांस्कृतिक धारा है जो पर्याप्त ममय समृद्ध व्यापक एवं सजीव है और जो कदाचित् उक्त ब्राह्मणीय धारा से भी प्राचीनतर है। इस अमण संस्कृति के पुरस्कर्ता अमण तीर्थंकर थे। भारत के आद्य मानववशी आर्यजन और विद्याधरवशी नाम ऋण यक्षादि उनके अनुयायी थे। उसमें विकास भी होता रहा काल-दोष से विकार भी होने रहे और उन विकारों का समय-समय पर परिमार्जन भी होता रहा। ईस्वीपूर्व प्रथम सहस्राब्द के प्रथम पाद के अन्त (लगभग ७५ ई पू) तक इस अमण परम्परा की मौलिकता एवं एकसूत्रता प्रायः अनुष्ण बनी रही प्रतीत होती है। उसके उपरांत उसमें स कर् उपधाराएँ फूटनी आरम्भ हुई। इनमें से प्राचीनक आदि जो प्रमुख थी वे भी अत्यधिक समय के उपरान्त शष्क एवं समाप्त हो गईं। सर्वाधिक प्रभावक एवं स्थायी उनकी बौद्धनामक उपधारा रही। प्रथम ६७ शताब्दियों में वह इस देश में द्रव्यवेग से फला। दो-तीन सौ वर्ष पश्चात् सर्वाधिक प्रभावशाली भी रही। तदुपरांत उसकी अवनति भी बसे ही द्रव्यवेग से हुई और १ वी ११ वी शताब्दी में यहाँ वह नामशेष भी हो गई किन्तु इस बीच भारत के बाहर एशिया के प्रायः अथ सभा देशों में व पूर्ण तरह छा गई। उसी अमण-संस्कृति की मूलधारा का प्रतिनिधित्व जन संस्कृति चिरकाल से करती आई है। उसने अपनी मूलधारा में से उपयुक्त उपधाराओं का निकलने देखा। उनकी प्रतिद्विद्धता को सहन किया ब्राह्मणीय परम्परा के साथ क्रिया प्रतिक्रिया एवं आदान प्रदान भी किया अनेक विषय परिस्थितियों को पार किया आन्तरिक फूट भी देखी और अनुयायियों की संख्या में भी विशेष कर दो-तीन सौ वर्षों में पर्याप्त ह्रास देखा तथापि अपने प्रवाह की अद्यावधि अविच्छिन्न बनाये रखा और अपने मूल रूप एवं मौलिक मूल्यों को प्रायः अनुष्ण रखा।

यह तथ्य भी प्रमाणित हो चुका है और इसकी उत्तरोत्तर अधिकाधिक पुष्टि होती जाती है कि जैन का तत्त्वज्ञान दार्शनिक चिंतन नाकोत अथवा म व लोकनायक आचार शांतिपूर्ण अहिंसक जीवन दृष्टि विपुल विविध साहित्य मंडार और कला वभव इस देश का किसी भी अथ परम्परा की अपेक्षा हीन कोटि का अथवा उपेक्षणीय नहीं है वरन् यह कि यदि उनका समावेश एवं समुचित अध्ययन नहीं किया जाता है तो समग्र भारतीय धर्म दर्शन आचार विचार ज्ञान विज्ञान इतिहास-पुरातत्त्व साहित्य और कला का अध्ययन अपूर्ण अथवा आर सद्दोष होता है और उसका सही मूल्यांकन हो ही नहीं सकता।

प्रारंभ में युरोपवासियों द्वारा पूर्वीय (एशियाई) देशों का जो सांस्कृतिक अध्ययन चालू हुआ वह प्राच्य विद्या (ओरियंटल स्टडीज या ओरियंटलॉजी) कहलाया। भारतवर्ष में उक्त प्राच्य विद्या ने 'शर्न शर्न' भारतीय विद्या (इंडोलॉजी) का रूप ले लिया। और अब उक्त भारतीय विद्या के एक सहस्रपूर्ण एवं आवश्यक अंग के रूप में जैनविद्या (जैनोलॉजी) स्पष्ट से स्पष्टतर होती हुई अपना स्वतंत्र रूप ग्रहण कर चुकी है। इसके स्वर्थ अपने अनेक अंग एवं पक्ष हैं और उनमें से प्रत्येक में अध्ययन का क्षेत्र अधिकाधिक विस्तृत होता चला जा रहा है। आज भारतवर्ष के विभिन्न विश्वविद्यालयों में ही नहीं युरोप और अमेरिका के भी अनेक विश्वविद्यालयों में जैनविद्यय एक स्वीकृत विषय बन चला है और अनेक ज्ञातक जैनोलॉजी के विभिन्न अंगों से सम्बद्ध विषयों पर शोध शोध और अनुसंधान कर रहे हैं। जैनो की कई शोध-संस्थाएँ तथा कई जैन

विद्वान् व्यक्तित्व का है जो एक शोध-कार्य में अत्यन्त सफल हो रहे हैं—इस प्रकार के सम्मेलन एक वर्जन देशी-विदेशी शोधकर्ताओं से स्वयं मेरा सम्पर्क बना रहा है। इस समय के यह समय जो अन्तराष्ट्रीय है कि जैसी से पुरानी परिपाटी के शास्त्रीय पद्धतियों की परम्परा समाप्त होगी। जो विद्वान् हैं उनमें से दो-चार अन्वेषकों को छोड़कर बाँध प्राप्त एकाग्रता है और समय की गति के बहुत प्रिय हैं। किसी-किसी विषय में उनका अध्ययन अच्छे-बुरे आधुनिक विद्वान् से भी अधिक गहन और तलस्पर्शी हो सकता है किन्तु उनकी सच्ची मनोवृत्ति सीमित अध्ययन-परिधि का बाँध एक बहुत उन्हें आधुनिक युग की शोध विद्या के लिये अनुपयुक्त एवं अनुपयोगी बना देते हैं। यह प्रसन्नता का विषय है कि गत दश-पन्द्रह वर्षों में नवीन पीढ़ी एवं विद्या के अनुसार विभिन्न विश्वविद्यालयों के तत्त्वावधान में विभिन्न सफल शोध कार्य करके और डाक्टरेट की उपाधि से विभूषित होकर अपने में एक-बेध दर्जन के लगभग विद्वान् तैयार हो गये हैं। इन विद्वानों की अध्ययन विधाओं में अत्यन्त है संस्कृति-संरक्षण और उसके प्रसार की उत्कट सालसा है शोध-कार्य में होनेवाली—विशेष कर जैन विषयों से संबंध—कठिनाइयों एवं बाधाओं का उन्हें अनुभव है और इस बात की भा कटु प्रतीति है कि अत्यन्त परिश्रम, समय एवं मनोयोग की बाहुति देकर जिस साहित्य का उन्होंने निर्माण किया है करते हैं या कर सकते हैं उसको उत्तम प्रकाशन के रूप में दख पाना कितना दुष्कर है। शोध-कार्य एवं विशेषाध्ययन के लिये उपयुक्त एवं पर्याप्त सर्वत्र-गन्धों संग्रहालयों पुस्तकालयों और विशेषज्ञों की भी प्रविष्टि आवश्यकता है।

अतएव इन्हीं सब उद्देश्यों से प्रेरित होकर अभी कुछ मास पूर्व इस भारतीय जैन साहित्य ससद की स्थापना हुई है। ससद के नाम से यह भारत के जन पुस्तक-लेखकों की एक ट्रेड यूनियन-मी प्रतीत होती है किन्तु जहाँ तक मैं समझता हूँ, इसका यह रूप नहीं है और न वैसा कोई उद्देश्य। इसका घोषित लक्ष्य दो जन संस्कृति के संरक्षण एवं प्रसार के हित में जैन-अध्ययन को अधिकाधिक प्रगतिवात् बनाना उसमें शोधकार्य करनेवाले विद्वानों को दिसा दर्शन सहायता सहयोग आदि प्रदान करना आवश्यक एवं तदुपयोगी साहित्य का निर्माण करना-कराना और उसके उपयुक्त प्रकाशन की व्यवस्था करना है। इसकी नीति साम्प्रदायिक भी नहीं है। वस्तुतः जन विद्या दिगम्बर श्वेताम्बर स्थानकवासी तारणपन्थी या तेरापन्थी मात्र नहीं है—वह समय जैन विचार धारा साहित्य इतिहास पुरातत्त्व और कला की समाविष्ट करती है। अतएव यही भाषा की जाती है कि यह ससद जैन विद्या एवं जैन-अध्ययन में समग्र रूप से निगराण एवं समदृष्टि रखेगी और इस क्षेत्र में कार्य करनेवाले सभी विद्वानों से चाहे वे किसी भी जैन सम्प्रदाय के अनुयायी हों अथवा देशी या विदेशी अर्जन हों सम्पर्क और सहयोग स्थापित करेंगे तथा इस क्षेत्र में हुए एवं किये जानेवाले समस्त कार्य और प्रवृत्तियों का पूर्णतया लाभ उठायेगी।

अपने इस प्रथम अधिवेशन के लिये ससद ने जो धारा का उवर क्षेत्र चुना है वह भी अकारण नहीं है। अतः धारा के निकट राजगृह और पावनपुर पवित्र तीर्थस्थल हैं। राजगृह तो कुशासपुर पञ्चबोलपुर भाँव नामों से प्रसिद्ध है। इस अति प्राचीन महानगरी का जैन-संस्कृति के साथ अद्भुत सम्बन्ध है। बीसवें तीर्थक्षर युनिवर्सिटी का यह अन्वेषण रही है इसीके निकटस्थ वन-पर्यटन में उन्होंने उपस्था की और केवलज्ञान प्राप्त किया। २२वें तीर्थक्षर तैमिस्रान के तीर्थ में यह नगरी अतिशय प्रसिद्ध बरसंभ की राजधानी थी और कई सौ वर्ष-पर्यन्त उसके वंशजों ने यहाँ राज्य किया। सातवीं शती ईसापूर्व के लगभग यहाँ अश्वमेध यज्ञ की स्थापना हुई। अन्तिम

तिर्यङ्कुर भगवान् महावीर के समय में इस महानगरी का शासक उसी वंश का महाराज वैशिक बिम्बिसार था। वह भगवान् महावीर का अनन्य भक्त एवं श्रावकोत्तम हुआ। उसकी पट्टरानी महारानी चेलनारी जी व महावीर की मौसी भी थीं उनके आशिका पथ की नेत्री हुई। वैशिक के धर्मयकुमार आर्द्रकुमार अजातशत्रु-कुणिक आदि पुत्र भी भगवान् के परम भक्त थे। बिम्बिसार और अजातशत्रु के समय से ही राजगृह के मगध राज्य ने भारतवर्ष के प्रथम ऐतिहासिक साम्राज्य का रूप लेना प्रारम्भ किया। उस काल (६ठी शती ई पू) में यह महानगरी न केवल भारतवर्ष का एक सर्वमहाम् राजनीतिक केन्द्र बन रही थी वरन् सर्वमहाम् सांस्कृतिक केन्द्र भी बन गई थी। उस युग के सभी विचारक और धर्मप्रचारक यहाँ एकत्र हाते थे और अपने अपने मन्तव्यों का प्रचार करते थे। उस काल की सर्वाधिक महत्पूर्ण घटना भी इसी स्थल पर बी—ईसापूर्व ५५७ की आश्वयुज कृष्ण प्रतिपदा दिनांक १ अगस्त को प्रातःकाल इसी महानगरी के विपुलान्चल पर निम्नस्थ ज्ञानिक पुत्र (निगठनात्पुत्र) म वर्द्धमान महावीर न जो अमरा परम्परा के अत जनो के अन्तिम तिर्यङ्कुर थे सर्वप्रथम अपना धमचक्र प्रवर्तन किया और उनके इन्द्रभूति गौतम आदि गणधर शिष्यों ने उनके उपदेशों का सार लेकर ऐतिहासिक जन वाङ्मय के ग्रन्थ प्रणयन का ५० नम किया। अस्तु वर्तमान में उपलब्ध जन धम दशन साहित्य और कला का ऐतिहासिक अन्तिम वार इसी परम पुनीत स्थल से प्रवाहित हुआ था। उनी मास्कुतिक ज्ञान का संरक्षण करने एवं उसे प्रवहमान रखने के उद्देश्य से स्थापित मन्द का प्रथम अधिवेशन विहार की इस पुण्य भूमि में सवषा उपयुक्त ही है। प्रस्तुत द्वारा नगर शिक्षा संस्कृति एवं साहित्य निर्माण की दृष्टि से कम महत्त्वपूर्ण नहीं है।

संसद ने अपने अधिवेशन का जो य दा विद्वद्गाष्ठियों (समिनारा) का रूप दिया है वह भी सर्वथा समीचीन है और उसके स्वरूप एवं उद्देश्य का अनुरूप है। प्रथम गोष्ठी जन साहित्य इतिहास और पुरातत्त्व से संबद्ध है और दूसरी जन दशन आचार एवं अभ्यास से।

जैन साहित्य इतिहास और पुरातत्त्व विभाग के अतगत नियाजत प्रस्तुत गोष्ठी का आज का विवेचनीय विषय है—जनो का असाम्प्रदायिक साहित्य और कला। इस शीषक से ऐसा ज्ञानित होता है कि मानो जनो का समस्त साहित्य और कला अख्यतया साम्प्रदायिक ही हैं और उनमें यदि कुछ ऐसा है जो साम्प्रदायिक नहीं है वही यहाँ अपेक्षित है।

जैन साहित्य अथवा जैन कला का यह साम्प्रदायिक और असाम्प्रदायिक जैसा विभाजन कुछ विचित्र-सा लगता है विशेषकर जब कि भारत की अथ धार्मिक परम्पराओं—ब्राह्मणीय (शैव वैष्णवादि तथाकथित हिन्दू) बौद्ध मुसलमान सिक्ख ईसाई पारसी आदि के साहित्य अथवा कला में प्रायः वसा विभेद नहीं किया जाता। अब ता हिन्दू कला बौद्ध कला मुस्लिम कला जैसे नाम भी बहुत कम प्रयुक्त किये जाते हैं और युगानुसारी—प्राचीन भारतीय कला पूर्वमध्यकालीन भारतीय कला मध्यकालीन भारतीय कला उत्तरमध्यकालीन भारतीय कला आधुनिक भारतीय कला—नामों का ही प्रायः प्रयोग किया जाता है। कभी-कभी क्षेत्रीय या प्रादेशिक नाम यथा—उत्तर भारतीय दक्षिण भारतीय पूर्वी पश्चिमी अथवा गुजराती बंगाली आदि अथवा धार्मिक द्रविड आदि भी प्रयुक्त होते हैं। विशिष्ट राजवंशों के नाम से भी कला-शैलियों को संज्ञित किया जाता है। यथा—मौर्यकालीन या मौर्यकला शङ्ककला शक कुषाण कला गुप्त कला वासुदेव-कला कलिंग-कला हर्षकला मुगल-कला आदि। इस प्रकार साहित्य या युगानुसारी—

जैन समस्त जीवन मात्र धर्म पर ही केन्द्रित नहीं था—अधिकांश तो इहलौकिक ही था। उनके लौकिक जीवन की आवश्यकताएँ, आकांक्षाएँ, इच्छाएँ कामनाएँ और प्रवृत्तियाँ भी प्रायः सामान्य ही थीं। उनके प्रमुख नेता और विचारक जैन जीवन के स्वयं के अनुभव से अछूते नहीं रह सकते थे। अतएव उन्होंने जो साहित्य-सृजन किया वह जैन जीवन के उत्थान और कल्याण को ही नहीं उसकी समुष्टि एवं रक्षण को भी दृष्टि में रखकर किया। उनके कलाकारों द्वारा कलाकृतियों के निर्माण में भी ये ही सीना दृष्टियाँ प्रेरक रहीं। यही कारण है कि उस काल की तीनों ही परम्पराओं के साहित्य और कला में और तदुत्तर काल में भी हिंदुओं और जनों के (मध्यकालीन) साहित्य और कला में जैन-सामाज्य की भावनाएँ और आदर्श परिलक्षित होते हैं। उनकी कृतियों पर उनके अपने-अपने धार्मिक संस्कारों आदर्शों विचारों एवं मूल्यों की छाप तो पड़ती ही थी और इसी कारण उनमें परस्पर अन्तर भी लक्षित हुए। किन्तु एतावतमात्र से एक सांस्कृतिक की कलाकृति लौकिक या असांस्कृतिक कहलाये और दूसरी धर्मविशेष से सम्बद्ध शब्द साम्प्रदायिक—यह एक विचित्र बात है।

इस वस्तुस्थिति का कारण यही हो सकता है कि वर्तमान जना की संस्था तथाकथित हिन्दू धर्मियों की संस्था का लगभग एक प्रतिशत ही रह गई है। भारतीय सभ्य की पूरी जनसंस्था की अपेक्षा वह और भी कम है। उनकी शान्ति और प्रभाव भा उसी अनुपात में पर्याप्त घटित है। इस पर वह छोटा सा समाज कई स प्रदायों में बँटा हुआ है जिसमें परस्पर यथेष्ट सौहार्द एवं एकीकृतता का भी प्रायः अभाव दृष्टगोचर होता है। विविध विषयों के वर्तमान प्रामाणिक जन लेखकों की संस्था भी प्रायः नगण्य है। यदि प्रतिवादरूप कभी कभी कोई कुछ लिखता भी है तो वह नकारखाने में तूती की आवाज होकर रह जाता है।

अस्तु विवक्षित विषय पर विचार करने के लिये कुछ मौलिक आ त धारणाओं के निरसन का प्रयास आवश्यक है जो निम्नोक्त तथ्या को हृदयंगम करने और कराने से हो सकता है—(१) जन धर्म जिस अमर परम्परा का इतिहास काल के प्रारम्भ के पूर्व से ही अविच्छिन्न सजीव एवं सफल प्रतिनिधित्व करता रहा है वह विशद भारतीय परम्परा है अर्थात् प्राचीन है वह मानव परम्परा है अर्वादि प्रायः है और संभवतया वैदिक धर्म एवं सम्प्रदाय के उदय के पूर्व से ही विद्यमान है। (२) इतिहास-काल में प्रारम्भ से लेकर उत्तर मध्यकाल पर्यन्त जैन धर्म का प्रचार प्रसार सम्पूर्ण देश में उसके समस्त वर्गों एवं जातियों में था—कनी और कभी अधिक और कहीं अर कभी कम किसी किसी युग और प्रदेशों में तो सम्पूर्ण जनसंस्था का एक तिहाई से भी अधिक जैनो का अनुपात रहा है और यदि शुद्ध आदि परिगणित एवं पिछड़ी जातियों एवं आदिम निवासियों को छोड़ दिया जाय तो तथाकथित हिन्दू द्विजों (ब्राह्मण क्षत्रिय वश्य) की अपेक्षा वह अनुपात पर्याप्त अधिक रहा है। (३) जैनो की जो अत्यल्प संस्था (लगभग ३ लाख) वर्तमान में रह गई है उसका कारण उनकी संस्था में होनेवाला वह ह्रास है जिसका प्रारम्भ मध्यकाल के प्रारम्भ में हुआ गया था और जिसका वेग शब्द १ वीं और १९वीं शताब्दियों में अत्यधिक बढ़ा। इस ह्रास का कारण सर्वो वैष्णवों लिंगायतों मुसलमानों और ईसाइयों की क्रूर दृष्टि रही है जिनकी सबकी संस्था जैनो के बूते पर ही पर्वति बढ़ी हैं। (४) विशद ऐतिहासिक काल (६ ई पू) से पूर्व की अनुशुक्तियाँ एवं ऐतिहासिक परम्पराएँ विशेष कर अमर धारा से सम्बद्ध जैनो ने उसी प्रकार सुरक्षित रखी हैं जिस प्रकार वैदिक परम्परा के अनुयायियों ने अपनी परम्परा की सुरक्षित रखा है।

(१) ऐतिहासिक भारतीय साहित्य एवं कला का प्रारम्भ एवं विकास जैन बौद्ध और अनामिकादि हिन्दुओं ने ईसापूर्व प्रथम सहस्राब्द में प्रायः भाषा-ही-प्रायः अमान्य जैसाह एवं अनौद्योगिक के साथ किया। (२) जैन साहित्य की ऐतिहासिक परम्परा केवल की रचना के बहुत पूर्व भ० अथर्ववेद के समय तक पहुँचती है। इसका अन्य प्रमाण कन-ले कम सौतय मयावर (लगभग ५०० ई० पू०) तक और लिखित साहित्य की परम्परा भी ७वीं ई० सदी ई० पूर्व तक पहुँचती है। उसके पूर्व हिन्दुओं और बौद्धों की भी तत्काल परम्पराएँ नहीं पहुँचती (३) कला के क्षेत्र में यदि सिन्धुवाटी की प्रागैतिहासिक एवं विवादास्पद कला-इतियों को छोड़ भी दिया जाय तो भी स्तूपों चैत्यो पर्वतीय बुकाओं, देवमन्दिरों मूर्तियों आदि का निर्माण जैनो ने पहिले प्रारम्भ किया उसके बाद ही बौद्धों और हिन्दुओं ने इस क्षेत्र में पदार्पण किया। (४) जैन पुरातत्त्व एवं जैनो का विविध कला-वैभव इस देश के कोने-कोने में व्याप्त है और वह प्रायः सभी युगो और शैलियों का प्रतिनिधित्व करता है। (५) विभिन्न भाषात्मक समय एवं विविध विषयक विपुल साहित्य देश के विभिन्न जैन शास्त्र भंडारों में अभी भी उपलब्ध है उसका बहुभाग अभी भी अप्रकाशित है एवं अल्पप्रचारित है। (६) जन जीवन को स्पर्श करने के उद्देश्य से ही जन भाषाओं—प्रादेशिक भाषाओं में प्रचार करने एवं साहित्य-सृजन करने में जैन समस्त भारतीयों में अत्यंत प्राचीन काल से लेकर वर्तमान पर्यन्त सर्वांगीण रहे हैं।

इस दशसूत्री को ध्यान में रखते हुए जैनो द्वारा रचित एवं ज्ञात साहित्य को यदि उन भजन लेखको की दृष्टि से ही देखा जाय तो इसे धार्मिक और लौकिक दो वर्गों में स्थूल रूप से विभाजित किया जा सकता है। धार्मिक वर्ग के अन्तर्गत भक्त-तर्न पूजा पाठ प्रतिष्ठा-ग्रन्थ व्रत अनुष्ठानादि मुनिचर्या लोकोलोक वर्णन एवं अष्ट तत्त्वज्ञान संबंधी रचनाएँ आती हैं। उसमें आगम और आगमिक साहित्य को जो नियुक्ति कृष्णि भाष्य वस्ति शंका पंजिका टिप्पण आदि रूप व्याख्या साहित्य से अत्यन्त समृद्ध एवं विपुल है, गभित किया जा सकता है। किन्तु इस साहित्य में भी प्रसंगवश अग्रणीत सांस्कृतिक ऐतिहासिक भौगोलिक तथा अन्य लौकिक तथ्य प्राप्त होते हैं जो तथाकथित असांख्यवाधिक ग्रन्थवा लौकिक ज्ञान विज्ञान के विकास एवं इतिहास के लिये अत्यन्त महत्त्वपूर्ण सिद्ध होते हैं। इन दोनों प्रकार के साहित्य के अतिरिक्त जितना अन्य जन साहित्य है जो पर्याप्त विविध एवं विशाल है उसे प्रायः सबको असांख्यवाधिक कहा जा सकता है। पुराण पुरुषो के जितने चरित ग्रन्थ हैं, उनमें जहाँ-कहाँ प्रसंगवश जैन तत्त्वज्ञान आचार लोकोलोक कालवक्र धार्मिक क्रियाया आदि का वर्णन है उन्हें छोड़कर शेष कथाभाग रुचिकर लोकरोचक एवं तत्कालीन लोकदशा एवं संस्कृति का परिचायक है। महाकाव्य खण्डकाव्य गीतिकाव्य सुभाषित चम्पू नाटक आदि विभिन्न साहित्यिक विधा के आश्रय से रचा गया यह साहित्य अन्य तथाकथित भारतीय असांख्यवाधिक साहित्य के पूर्णतया समकक्ष है। स्वतंत्र एवं फुटकर जैन कथा साहित्य का बहुभाग लोक-कथाओं से समन्वित है। जनों की स्तुति-स्तोत्र आदि अविपरक रचनाएँ आयुक्तता एवं भावप्रबलता में अन्य समकोटि साहित्य जैसी ही लोकोपयोग्य हैं। दर्शन एवं न्यायशास्त्र विषयक जन दार्शनिक ग्रन्थ भारतीय किम्बदन्त के अध्ययन के लिये उसी प्रकार उपयोगी एवं असांख्यवाधिक हैं जैसे कि न्याय-शास्त्र वैशेषिक योग भौमाशा, वेदान्त आदि दर्शनों से सम्बद्ध ग्रन्थ हैं अथवा इण्डियन फिलॉसॉफी पर लिखे जातेवाले व्याधुनिक ग्रन्थ हैं। इनके अतिरिक्त तर्क-तन्त्र, व्याकरण कोष अर्थकार काव्यशास्त्र इत्यादि विषयों पर संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश, कन्नड, तमिल हिन्दी आदि भाषाओं में रचित जैन साहित्य तो शुद्ध

असाम्प्रदायिक माना ही जायेगा। इसी प्रकार गणित ज्योतिष भूगोल-खगोल सांख्यिक चिकित्सा शास्त्र—मनुष्यों का ही नहीं पशुओं का भी पदार्थ विज्ञान पशु-पक्षि-शास्त्र स्तनपरीक्षा, सूक्ष्मर शिल्प-शास्त्र संगीत शास्त्र वाणिज्य शास्त्र नीति अर्थशास्त्र ऐतिहासिक जीवन-चरित आत्मचरित इतिहास-ग्रन्थ इत्यादि कौन ऐसा विषय है जिस पर उन युगों में किसी ग्रन्थ परम्परा के विद्वानों ने लिखा और जना ने न लिखा हो। जैनो द्वारा इन विषयों पर रचित साहित्य शब्द असाम्प्रदायिक हैं साथ ही पर्याप्त महत्त्वपूर्ण एवं प्रामाणिक भी।

वास्तव में जिसे असाम्प्रदायिक साहित्य कम्ता चाहिये वह अपने सम्प्रदाय की छोड़कर ग्रन्थ सम्प्रदायों के विषय पर रचित साहित्य है और उसमें भी जैन विद्वानों ने ब्राह्मण-परंपरा के षड्वंशों पर ग्रन्थ रचे ब्राह्मण और बौद्ध दार्शनिक ग्रंथों का टीकाएँ लिखी जनेतरो द्वारा रचित व्याकरण-कोषादि तथा कव्य ग्रंथों की भी सुप्रसिद्ध टीकाएँ रचीं। महाकवि कालिदास को यदि मल्लिनाथसूरि जमा जन टीकाकार न मिलता तो शायद उनका वह प्रसिद्धि न हो पाता जो हुई। अनेक महत्त्वपूर्ण अजन ग्रंथ जैन भंडारा और जन टीकाकारों की कृपा से ही सुरक्षित रह पाये। आधुनिक युग में भी मकड़ों जन विद्वानों ने विशद लौकिक विषयों पर वैज्ञानिक एवं कलात्मक साहित्य-सृजन किया है और कर रहे हैं।

जहाँ तक जन का प्रश्न है विशद असाम्प्रदायिक धर्मनिरपेक्ष या लौकिक कला जा जन साधारण या व्यक्तिविशेष के रजन अथवा उपयोग के लिये ही उसका तो जन भा उसी प्रकार निर्माण करते और कराने रहे हैं जना कि अथ जन। किसी नरेश ने यदि नगर निर्माण किया किसी ने दुर्ग या प्रासाद बनवाया या जन हित में कूप बापा तडाग कुआ बाध पुल आदि बनवाये तो यदि वह जन था तो उसकी ये कृतियाँ जन न ही हो जाती वह हिन्दू या बौद्ध था तो वे हिन्दू और बौद्ध नहीं हो जाती। बड़े बड़े प्रतापी जन नरेश और सम्राट हु हैं उन्होंने इन सब वस्तुओं का निर्माण किया है किन्तु उन्हें किसी भी धार्मिक परम्परा से सम्बद्ध करना अनुचित है। शेष समस्त कृतियाँ प्रायः धर्माश्रित ही हानी थी चाहे किसी भा परम्परा से वे सम्बद्ध क्यों न हो। अतएव जिन्हें जैन कलाकृतियाँ कम्ता जाता है उनमें से जनो द्वारा निर्मापिन स्तूप चैत्य गुम्फादि लेख देवालय मण्डप विहार या मठ अथवा सांस्कृतिक अधिष्ठान निबन्धाण मानस्तंभ आदि स्थापत्य कला के और अहन्तो अथवा तीर्थङ्कर विशेषों की प्रतिमाएँ शासनदेवताओं अथ यक्षगणों अथ जिन भक्त देवी देवताओं तथा उपासक उपासिकाओं की मूर्तियाँ पुराण कथाओं ऐतिहासिक घटनाओं या लोक जीवन संबंधी दृश्यों के प्रस्तराङ्कन अथ नानाविध मूर्त अलङ्करण जिनमें जावजगत—पशुपक्षी आदि वनस्पतिजगत—फलपुष्प वृक्ष आदि अथवा प्राकृतिक नदी सरोवर पर्वतादि तथा अनेक प्रतीक आदि उत्कीर्ण किये गये हैं जन मूर्तिकला के सुंदर उदाहरण हैं। विभिन्न काला एक प्रदेशों में प्रचलित विविध शैलियों में इन कलाकृतियों का निर्माण हुआ है। कलाकार जैन भी होते थे और अजैन भी किन्तु जिस उद्देश्य से और जिसकी प्रेरणा से उक्त कृति का निर्माण करना जाता उसका वे ध्यान रखते ही थे। लोक प्रचलित कथियों एवं शैलियों को भी वे अपनाने थे जो धार्मिक योग्य स्थल या प्रसंग नहीं होते वहाँ वे कला में अपनी स्वतंत्रता भी प्रदर्शित करते। अतएव जिन प्रतिमाओं तथा विशिष्ट शास्त्रीय मूर्तियों को छोड़कर ग्रन्थ मूर्तिकाओं में विशेषकर जिन-मन्दिरों की छतों दीवारों स्तंभों द्वारा तोरणों स्तूप आदि की वेष्टित करनेवाली वेदिकाओं के स्तंभों एवं मूर्तियों आदि के अलङ्करण में स्वतंत्रता लेकर एक कलावैविध्य इन जैन कृतियों में भी प्रचुर मात्रा

में प्राप्त होता है। तथा साधुप्राणी के अतिरिक्त, देशवास के स्तरों और विविधकर समुदाय के वैदिक-साधुओं और उनकी शास्त्रात्मिकता, गुणवत्ता, प्रभावशाली, अत्यन्त-वैदिक-गुणों, गुणवत्ता-सहयोगिता-इत्यादि विविध माहौल भी उपलब्ध होते हैं।

इसी प्रकार विचकला जिनमेंद्विरे एवं गृहस्थद्विरे की क्रियाओं की सञ्चालने में कला-समर्थों को सचिव करने से तथा अन्य प्रत्येक प्रसिद्धि के कथना विज्ञापन के प्रत्यक्षकरण आदि में विकसित हुई और बहुत प्रपने विषय के अनुसार अत्यन्त-वैदिक ही रही। जिन भक्ति के प्रसंग से जैनों में बाध एवं गेय संगीत की विधाओं को भी प्रोत्साहन दिया। संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश प्राचीन हिन्दी वज्रभाषा बुंदेली छत्तीसगढ़ी अवधि लखी बोली गुजराती मराठी कन्नड समिल तेलगू, मलयालम प्रभृति भारतीय भाषाओं में क्रमबद्ध वाङ्मय का प्रगटन करनेवाले जन लेखक किसी एक जाति और वर्ग से नहीं आये। वे राजपरिवार से लेकर किसान की कुटिया तक तथा ब्राह्मण, क्षत्रिय वश्य कायस्थ प्रभृति सभी जातियों में आये हैं। साहित्य में चित्रित पात्र भी सभी जाति और वर्गों के हैं। सम्यग्दर्शन सम्पन्न मातङ्ग को भी देवकुल्य कहा गया है। यत चारित्र्य विकास की सभी संभावनाएँ इस वाङ्मय में सर्वाधिक निरूपित हैं। विधाओं की दृष्टि से केवल संस्कृत भाषा में निबद्ध महाकाव्य लगभग पचास भाषा उपलब्ध है जबकि संस्कृत साहित्य के इतिहासकार पन्द्रह से अधिक महाकाव्यों का परिचय प्रस्तुत वही कर सके हैं। इसी प्रकार उच्च कोटि के रसमय का य प्राकृत अपभ्रंश प्राचीन हिन्दी और कन्नड में सी से कम नहीं हैं। ललित साहित्य की दृष्टि में जन वाङ्मय बहुत ही समृद्ध है। भाषाविज्ञान संस्कृति इतिहास और काव्यानन्द की दृष्टि से सफेद जैन ग्रंथ महत्त्वपूर्ण है। जना में एक एक ऐसा लेखक और कवि है जिसने अपने जीवन में एक लाख श्लोक लिखे हैं। भाचार्य वीरमेन ने अकेले ही अपने जीवन में एक लाख श्लोक प्रमाण टीका लिखी है। इनकी विश्वसाहित्य में ध्वला और जयध्वला टीकाएँ विषय और भाषा दाना ही दृष्टियों से उत्तम हैं। यत जैन साहित्य के अध्ययन अनुशीलन और अन्वेषण की आज आवश्यकता है। शास्त्रज्ञ के लिए जन साहित्य में सैकड़ों विषय हो सकते हैं। अभी तक जो भी कार्य हुआ है वह समुद्र में एक बून्द के समान है।

इसमें प्रायः कोई सन्देह नहीं है कि जैनो का उपयुक्त अत्यन्त-वैदिक साहित्य एवं कलाकृतियाँ अपनी बहुलता विविधता महत्त्व एवं उपादयता की दृष्टि से अन्य किसी भी भारतीय परम्परा के साहित्य एवं कला की अपेक्षा हीन निम्न कोटि की या गौण समझे जाने के योग्य नहीं है। किन्तु उनका सम्पन्न अध्ययन एवं सूत्राङ्कन नहीं हो पाया है। अभी तक उनके प्रामाणिक विवरण भी तथ्या नहीं हो पाये हैं जो कुछ योरोपीय प्राण्यविदों ने लिख दिया है उसका भी विविध संकलन एवं समीक्षा नहीं हुई है। आवश्यकता इस बात की है कि साहित्य एवं कला दोनों ही क्षेत्रों में व्यवस्थित विषय विभाजन करके समर्थ विद्वान् उनका पृथक्-पृथक् सूत्रन एवं शरीरित करके सर्वोत्तम पर्यवेक्षण करें और उसके आधार पर प्रामाणिक विवरण तैयार किये जायँ। दूसरे प्रत्येक वर्ष की साहित्यिक एवं कलात्मक कृतियों का निवेदन एवं सूत्राङ्कन उसके समकालीन एवं पूर्वोपर समकाल कृतियों के परिप्रेक्ष्य में किया जाय। इस आन्तः-आस्था का अनुवृत्त करने की भी आवश्यकता है कि जैन धर्म एक छोटा-सा अति गौण भागिक सम्प्रदायमान है; अतएव इसके जो भी सांस्कृतिक योगदान हैं वे वैदिक-वैदिक सम्प्रदायिक का अवशिष्ट भाग के अन्तर्गत ही हैं। अति महत्त्वपूर्ण जैन साहित्य

संसद द्वारा के. देवकुमार रिसर्च इंस्टीट्यूट जैसी पुरानी प्रतिष्ठित संस्था को अपनी प्रवर्तियों का केंद्र बनाकर उनमें उपर्युक्त दिसा-संकेतो का समावेश करले तो उसके मूलभूत उद्देश्यों की बहुत कुछ पूर्ति हो जाय ।

मैंने इस विवेचन में जैनों के तथाकथित अमात्रप्रदायिक साहित्य और कला का जो इस गोष्ठी का प्रकृत विषय है, संकेत-भाषा सूचन ही किया है, उक्त साहित्य और कला के वर्गीकृत विस्तार में मैं नहीं गया, क्योंकि वैसे करना गोष्ठी में भाग लेने वाले विद्वानों के अधिकार क्षेत्र में अनधिकार प्रवेश करना होता । अपने अपने विषयों पर भाषा है वे विस्तार से प्रकाश डालेंगे ही ।

अतः मैं संसद के कायकर्त्तव्यों भाई डा. नेमिचंद्र जी आदि का इस अधिवेशन के नियोजक वा. सुबोधकुमार जी का प्रस्तुत गोष्ठी के सयोजक भाई डा. कस्तूरचंद कासलीवाल का तथा समस्त उपस्थित सज्जनों का हृदय से आभारी हूँ कि उन्होंने मेरी अयोग्यता एवं अक्षमता की उपेक्षा करके मुझे इस गोष्ठी का अध्यक्षीय पद देकर गौरवाचित किया है और मेरी बात शान्ति के साथ सुनने की इत्ता का है । मेरी हार्दिक कामना है कि भारतीय जन साहित्य संसद अपने सदस्यों की पूर्ति से उत्तरोत्तर प्रगतिशील होती जाय ।

जय सवज्ञ ।



साहित्य-कला-संगोष्ठी के संयोजक डा० कस्तूरचन्द्र कासलीवाल

का

भाषण

आदरणीय डा० शर्मा माननीय अध्यक्ष महोदय उपस्थित विद्वत्वरग भाइयो एवं बहिनो ।

भारतीय जन साहित्य संसद के प्रथम अधिवेशन के अवसर पर आयोजित जैन साहित्य कला संगोष्ठी के संयोजन का भार डाल कर मेरा जो सम्मान बढ़ाया है उसके लिये मैं आप लोगों का पूर्ण आभारी हूँ । यद्यपि मैंने मान्य डा० नेमिचन्द्र जी संयुक्त संयोजक भारतीय जन साहित्य संसद से ही उस काय को सम्पन्न करने का बार-बार निवेदन किया था । लेकिन उन्होंने मेरे निवेदन को न मानते हुए मुझे ही इस काय को सम्पन्न करने का आदेश दिया । इस संगोष्ठी को सफल बनाने में अधिकांश कार्य उन्होंने ही किया है इसके लिये मैं उनका हृदय से आभारी हूँ ।

आपने अपनी माननीय डा० शर्मा सा एवम् कूलचन्द्र जी सा के सारसमिल भाषण सुने । दोनों ही विद्वानों ने जैन साहित्य की महत्ता उसके प्रकाशन एवं प्रचार पर जो विस्तृत प्रकाश डाला है वह अत्यधिक महत्वपूर्ण है । मैं आशा करता हूँ कि साहित्य संसद उनकी योजना को मूर्त रूप देगा । जन साहित्य एवं कला भारतीय साहित्य एवं कला का एक प्रमुख अंग है । इसलिये जब तक यह अंग पूर्णतः प्रकाश में नहीं आवेगा उसके विविध पक्षों पर खोज नहीं की जावेगी उसका अज्ञात एवं अप्रकाशित साहित्य प्रकाशित नहीं किया जावेगा तथा भाषा विशेष के इतिहास में एवं कला के इतिहास में उसे उचित स्थान नहीं मिलेगा जब तक उस इतिहास को भारतीय साहित्य के विविध अंगों का प्रतिनिधित्व करने वाला इतिहास नहीं कहा जा सकता । वह अपूर्ण इतिहास ही माना जावेगा । इसलिये यह आवश्यक है कि जैन विद्वानों एवं मान्य भाषाओं द्वारा निबद्ध साहित्य को उचित स्थान मिले और उसे केवल धार्मिक साहित्य समझ कर अब तक उसको जो उपेक्षा की जाती रही है उसका सबथा त्याग किया जावे ।

जैन भाषाओं एवं विद्वानों ने तथा ही अपनी ज्ञान-साधना एवं आत्म-साधना से जन-साधारण का जीवन साहित्य के माध्यम से ऊँचे उठाने का प्रयास किया है । ये विद्वान् एवं साधार्थ विविध भाषाओं के ज्ञाता होते थे और भाषा विशेष से कभी मोह नहीं रखते थे । जिस किसी भाषा की हस्तियों की जनता द्वारा मांग की जाती उसी भाषा में वे अपनी लेखनी चलाते और उसे अपनी सारसमिलता द्वारा परिष्कारित कर देते । कभी उन्होंने पुराण ग्रन्थ लिखे तो कभी काव्य-ग्रन्थों की लिखने में अपनी लेखनी चलायी । ज्योतिष, आयुर्वेद, गणित, रस, धर्मशास्त्र आदि भी उनके विविध विषय

रहे। सुभाषित उपदेशी स्तोत्र बर्तनी क्षत्रीसी आदि के रूप में उन्होंने कितने ही ग्रंथों का निर्माण किया। इन विद्वानों एवं भाषाचार्यों ने संकडों को संख्या में ही। एवं राजस्थान की भाषा में अरित एवं कथा-ग्रंथों की तथा फारसी बलि अतक एवं बारहखडी बारहमासा आदि के रूप में रचनाएँ संरचित करके पाठकों को अध्यात्म रस का पान कराया। भ्रातृवाद एवं भाषा विशेष के भ्रमों में यह कभी नहीं पड़े क्योंकि वे विद्वानों की साहित्य-सर्जना का उद्देश्य तो सदैव ही आत्म-संतोष एवं जन कल्याण का रहा है। जन आचार्यों सत्ता एवं विद्वानों ने साहित्य सज्जन के अतिरिक्त साहित्य-संग्रह एवं उनकी सुरक्षा में इतनी अधिक रुचि ली कि आज भी राजस्थान गुजरात महाराष्ट्र उत्तरप्रदेश बिहार देहली एवं दक्षिण भारत में संकडों की संख्या में ग्रन्थ संग्रहालय हैं। और इन जैन संग्रहालयों में मेरे अनुमान से दस लाख से कम हस्त लिखित प्रतियाँ नहीं होंगी। अकेले राजस्थान में १५ से अधिक ग्रन्थ संग्रहालय हैं और उनमें २ लाख के करीब हस्त लिखित ग्रंथों का संग्रह होगा। लेकिन दुःख इस बात का है कि साहित्य की सम्पत्ति निधि की ओर अब तक जन एवं जनतंत्र विज्ञान का बहुत कम ध्यान गया है। न तो अभी उनका कोई व्यवस्थित सूचियाँ बन कर प्रकाशित हुई हैं और न उनमें संग्रहीत अज्ञात व अप्रकाशित साहित्य पर कोई प्रकाश डाला जा सका है। अभी मुझे राजस्थान के जन ग्रंथ भण्डारों पर साधु निबंध लिखने एवं श्री महावार क्षेत्र के शांति मस्थान का आराम राजस्थान के इन भण्डारों का देखने एवं उनकी सूचियाँ बनाने का अवसर मिला। उस अवसर पर हिन्दी एवं अपभ्रंश की संकडों अज्ञात एवं अप्रकाशित रचनाएँ प्राप्त हुई। संस्कृत भाषा की प्राचीनतम प्रतियाँ इन भण्डारों में संग्रहीत हैं। इसलिये संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश एवं हिन्दी में भी विद्वानों का जन भण्डारों में संग्रहीत साहित्य का खोज करनी चाहिये। और तभी जाकर हमें साहित्यिक क्षेत्र में नव उपलब्धियाँ प्राप्त होंगी। मैं उन्हीं राजस्थान में एवं विशेषतः जयपुर में पधारने का निमंत्रण देता हूँ तथा उनके स्वागत सम्बन्ध में पूर्ण सहयोग देने का विचार देता हूँ।

न जन साहित्यकारों ने साहित्य जगत् का जांचाया भेंट का वेगभा उच्च स्तर का है। वे विविध विषयों पर लिखी गयी हैं तथा उनमें विषय का अच्छा प्रतिपादन हुआ है। मस्वृत साहित्य को ही नीजिये। उसमें निबद्ध कृतियाँ दशन सिद्धांत काय पुराण कथा यातिष आयुषद गणित शास्त्र स्तोत्र एवं पूजा आदि विषयों में सम्बन्धित हैं। नम कितनी ही कृतियाँ ऐसी हैं जिनमें किसी एक कृति पर हाथों प्रबन्ध लिखा जा सकता है। इन शास्त्रों में अष्टमहत्वा प्रमेय कसनमातण्ड निदान्त ग्रंथों में तथा जैवानिक सर्वाधनिधि काय साहित्य में चंद्रप्रभचरित यशस्तिलकचम्पू वरागचरित एवं पुराण साहित्य में महापुराण हरिवंशपुराण पद्मपुराण आदि कुछ ऐसी कृतियाँ हैं जो सभी दृष्टियों में महत्त्वपूर्ण हैं और जिनपर स्वतंत्र रूप में साधु प्रबन्ध लिखे जा सकते हैं। प्राकृत भाषा में निबद्ध जन आगमों के अतिरिक्त आ कुन्दकुन्द देवमन आचार्य नमिचन्द्र की कृतियाँ उच्चस्तर की रचनाएँ हैं। भी तरह स्वयंसे पुष्पदन्त धनपाल वीर नयनन्दि धवल एवं रङ्गु अपभ्रंश व जयमयात हीरे हैं। नम द्वारा लिखा हुआ साहित्य किसी भी भाषा के उच्चस्तरीय साहित्य के समकक्ष रखा जा सकता है। इसी तरह योगीन्द्र रायसिंह रङ्ग मधम अक्षयजिनदास कुमुदचन्द्र बनारसदास भूधरदास एवं खानतराय आदि कवियों द्वारा लिखे साहित्य पर भी पूर्ण खोज होने की अपेक्षा आवश्यकता है। यद्यपि जन विद्वानों का अधिकांश साहित्य अप्रकाशित अवस्था में है और वह हस्तलिखित रूप में ही है। इसलिये उनकी खोज में पर्याप्त व्यय भी

करना पड़ेगा। लेकिन प्रत्यक्ष सन्देह तथा बाह्य मिलेगा एवं सभी नयी अनुभूतियाँ प्राप्त होंगी। नयी विचारों के साथ साहित्य-रचना की नयी शैली मिलेगी।

भारतीय जैन साहित्य ससंदर्भ का जन्म इसी उद्देश्य की ओर हुआ है और मुझे आशा है कि साहित्य के इस पुनीत यज्ञ में सब सब विद्वानों का सहयोग मिलेगा। प्राचीन जैन साहित्य की कृति के साथ साथ उसका तुलनात्मक अध्ययन भी आवश्यक है। जैन विद्वानों एवं प्राध्यापकों ने जो कुछ लिखा है वह काव्य भाषा एवं शैली की दृष्टि से कितना विकासोन्मुख है उसके निर्माण से जन जीवन को क्या-क्या लाभ मिले हैं तथा विषय प्रतिपादन में लेखक कहीं तक सफल रहा है, इन सबका तुलनात्मक अध्ययन होना आवश्यक है।



दर्शन और आचार संगोष्ठी के उद्घाटक

डॉ० भुवनेश्वरनाथ मिश्र 'माधव'

का

उद्घाटन-भाषण

[दर्शन और आचार संगोष्ठी का उद्घाटन करते हुए श्री माधवजी द्वारा दिये गये भाषण का संक्षिप्त सार]

जीवन-शोधन के लिए दर्शन और आचार का अध्ययन अत्यावश्यक है। वस्तुतः जीवन शोधन की वैज्ञानिक प्रक्रिया ही दर्शन का वर्ण्य विषय है। जीवन के प्रति विभिन्न दृष्टिकोणों का रहना और परमात्म की प्राप्ति के हेतु विभिन्न मार्गों का अनुसरण करना मानव का स्वभाव है। अतः आत्मा परमात्मा अथवा और इन दोनों के सम्बन्ध का विश्लेषण सभी वास्तविकों ने किया है। दर्शनशास्त्र की भाषा 'कौंड्ह' से प्रारम्भ होती है। मनुष्य के मन में प्रश्न उत्पन्न होता है, कि मैं कौन हूँ और मेरा क्या कर्तव्य है तथा इस कर्तव्य की पूर्ति किस मार्ग के द्वारा होनी चाहिए, आदि प्रश्न उसके मन की कुरबनी रहते हैं। दर्शनशास्त्र इन प्रश्नों का उत्तर देता रहता है। यह भाषा 'कौंड्ह' में पूर्ण हो जाती है अर्थात् मैं कौन हूँ और परमात्मा का सम्बन्ध क्या है। यदि मेरा स्वभाव साधना और संतुष्टि के द्वारा प्राप्त हो जाय तो फिर मैं कौन हो जाऊँ, जो मुझे होता है।

भारतवर्ष में छः दार्शनिक सम्प्रदाय हैं जिन्होंने मूल तत्त्वों के विवेचन और विमर्शण द्वारा मोक्षप्राप्ति के उपायों का निरूपण किया है। जैनदर्शन की गणना यद्यपि इन छः आस्तिक सम्प्रदायों में नहीं है, पर है यह भी आस्तिक दर्शन। आत्मा के विभिन्न रूपों पर्यायों और गुणों का विवेचन इन दर्शनों में बड़े विस्तार के साथ किया गया है। यहाँ शब्द आत्मा को ही परमात्मा कहा जाता है। यह परमात्मा अनन्तज्ञान अनन्तदर्शन अनन्तसुख और अनन्तवाय से युक्त है। जैन दार्शनिकों ने आत्मा और परलोक का अस्तित्व स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है। पुण्य पाप बन्ध-मोक्ष की व्यवस्था जनदर्शन में विस्तार से वर्णित है। मोक्षमाग का निरूपण करते हुए सम्यकदर्शन सम्मगज्ञान एवं सम्यकचरित्र के समवाय को अभीष्ट प्राप्ति का माग कहा है। सम्यकदर्शन तत्त्व सम्बन्धी अभिनिवेश या श्रद्धा है। जनदर्शन में जीव भजाव आत्मत्व बंध सवर निजरा एवं मोक्ष ये सात तत्त्व माने गये हैं। मूलतः दो ही तत्व हैं—जीव और भजाव। अनन्त चतुष्टय रूप आत्मा कषाय और प्रमाद से युक्त होकर कर्मों का आत्मत्व करता है और मिथ्यात्व अविरति आदि के कारण बन्ध में प्रलप होता जाता है। संसार का प्रपञ्च द्रव्य-व्यवस्था द्वारा स्वभाव गुणानुसार स्वयमेव घटित होता रहता है। यही कारण है कि जैन दार्शनिकों ने लोक व्यवस्था के लिए किसी परोक्ष शक्ति की कल्पना नहीं की। जनदर्शन के अनुसार यः लोक अनादिनिबन्धन एवं अकृत्रिम है। इसकी रचना का आधार पदद्वय है मनुष्य का उत्थान और पतन स्वयं उसके हाथ में है। अथ कोई भी परोक्ष शक्ति इस अपने हाथ की कठपुतली नहीं बना सकती है। जमा जीव का उदय और बन्ध रहता है वसा ही उस फल प्राप्त होता है। यहाँ यह स्मरणीय है कि जनदर्शन के अनुसार आत्मा स्वयं कर्ता और भोक्ता है। जीव ज्ञान और दर्शन युक्त है और इतर जगत् जड है।

जैन दर्शन में जीव की कर्माविष्ट विभिन्न अवस्थाओं का चित्रण पाया जाता है। कर्म पदार्थ पुद्गल की एक पर्याय है जिसे जन दार्शनिकों ने शास्त्रीय भाषा में कार्माणवगणा कहा है। ये कार्माणवगणाएँ भूतिक होती हुई भी इतनी सूक्ष्म हैं कि इन्हें ग्रहण्य कहा गया है। जिस प्रकार लोह का पिण्ड अग्नि में गम किये जाने पर चारा और से जल का भाकषण करता है उसी प्रकार चेतन आत्मा अपनी बनाविक शक्ति के कारण विवृत हो कर्म परमाणुओं को सब ओर से आकृष्ट करता है। ये कर्मपरमाणु खिंचकर मनुष्य की कषाय प्रवृत्ति की तारतम्यता के कारण आत्मा में बिगड़ जाते हैं। तथ्य यह है कि मन वचन काय का योगमयी प्रवृत्ति क्रमपरमाणुओं को आकृष्ट करती है और कषाय प्रवृत्ति उन परमाणुओं से आत्मा को ढिंढो कर देती है। उदाहरणार्थ—यों समझा जा सकता है कि भान्धी से धूल उड़ती है और वह धूल दीवाल पर चिक्का या रुद्ध परमाणुओं के कारण चिपट जाती है। चिपटने का काम विजातियों में ही होता है। रुद्ध कागज चिकनी गोद के संयोग से सटता है। अतः जैन दार्शनिकों ने बन्ध का कारण स्निग्धरूक्षत्वात् कहा है। आत्मा में कषायभाव गोद के समान श्लेष्म उत्पन्न करता है और योग—मन वचन-काय कर्मों को आकृष्ट करते हैं। अतएव कर्म और आत्मा का यह संयोग अनादिकाल से चला आ रहा है।

यहाँ यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि जब आत्मा स्वभावतः ज्ञान दर्शनयुक्त है तो वह विकारमयी प्रवृत्ति कहाँ से और कैसे उत्पन्न हो गई? यतः स्वभावतः निर्मल वस्तु को कोई भी विवृत नहीं बना सकता है। यदि विजातियों के संयोग से इस प्रकार की प्रवृत्ति निरन्तर होती रहे तो फिर निर्वाण

का प्रकाश ही नहीं हो सकता है। निर्वारि में आत्मा का शुद्ध स्वरूप प्रकटित रहता है और इस शुद्ध स्वरूप की विस्तृत करने वाले कारणों तथा प्रभुत्व रहते हैं। क्या इस बुद्धि के साथ ही विवेकित होती जाय तो फिर निर्वारि का महत्त्व ही क्या रहा? जैन दार्शनिकों ने इस प्रश्न का समाधान आत्मा की दो अवस्थाओं मानकर किया है। उनका मतियम है कि आत्मा में भूतों की शक्तियाँ पाई जाती हैं—(१) वैभाविक शक्ति और (२) स्वाभाविक शक्ति। संसारवस्था में जीव की वैभाविक शक्ति कायशील रहती है। परंतु आत्मा विभाविक परित्याग करती रहती है। तपश्चरण और साधना द्वारा कर्मों की निर्जरा हो जाने पर जब पूरा कष्ट दशा प्राप्त हो जाती है तो जीव की स्वाभाविक शक्ति का विकास हो जाता है। परंतु निर्वारि प्राप्त होने जाने पर निवारण उत्पन्न करने वाले कारणों के न रहने से आत्मा अविकारी बना रहता है। इस प्रकार जैन दार्शनिकों ने संसार और मोक्ष की व्यवस्था निरूपित की है।

आचार के क्षेत्र में दान तप शील और भावना शक्ति को विशेष महत्त्व दिया है। दान का वास्तविक अर्थ त्याग है। जब व्यक्ति समता और अहंकार का पूर्ण त्याग कर देता है तो वह सच्चा दानी बन जाता है। जो जितन अंग में त्यागवृत्ति को अपनाता है वह उतने ही अंग में दानी कहा जाता है। जीव समत्ववश ही संसार के पर पदार्थों को अपना समझता है और उनमें स्वबुद्धि उत्पन्न कर आसक्त होता है। अतएव जिसने समता और अहंकार को छोड़ दिया है और निज गुणों को ही सबकुछ समझा है ऐसा व्यक्ति दान के वास्तविक महत्त्व को समझ जाता है। जैनदर्शन में सेवा को महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। 'परस्परपद्महो जीवानाम्' का सिद्धान्त सेवा का उत्कृष्ट रूप उपस्थित करता है। अहिंसा सत्य अचौर्य ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह विश्वप्रेम के ऐसे विकसित रूप हैं जिनसे त्याग संयम और सदाचार की पूरा शिक्षा प्राप्त होती है। जैन दर्शन का साधक भ्रमण कहलाता है और वह निरालस भाव से कठोर अन्न करता है। साधना व्यायाम और इच्छा निरोध के रूप में सम्पन्न होती है। संयम की पराकाष्ठा के कारण इन्द्रिय और मन के निग्रह के साथ समस्त प्राणियों को लुप्त शान्ति पहुँचाने की भावना सदैव उच्च कोटि की रहती है। प्रमाद या अभावधानी का त्याग समिति के रूप में और मन वचन और काय का निग्रह गुण के रूप में साधक करता है। शरीर-आरण के हेतु साधक समाज से जो भोजन भी ग्रहण करता है उसके बदले में समाजोत्थान के हेतु अपना उपदेश देता है। जिस प्रकार गाय बास लाकर मधुर दुग्ध प्रदान करती है उसी प्रकार जैन अमण समाज से कृपा-सूक्षा धत्ताहार ग्रहण कर आत्मोत्थान कारक उपदेश देता है। जैनाचार जीवन के विविध पहलुओं पर प्रकाश डालता है। गृहस्थ और मुनि दोनों के लिये विभिन्न प्रकार की साधनाओं का प्रतिपादन करता है। संक्षेप में गृहस्थ आचार-शक्ति

१ जैन दर्शन में मूलतः एक वैभाविक शक्ति ही मानी गई है। उसके परिणामन दो स्वीकार किये गये हैं—१ विज्ञाव और २ स्वभाव। विज्ञातीय ब्रह्म (कर्म) का जब तक आत्मा के साथ सम्बन्ध रहता है तब तक आत्मा में विज्ञाव (कवामाधि) परिणाम होता रहता है। पर विज्ञातीय ब्रह्म का सम्बन्ध आत्यन्तिक एवं ऐकान्तिक (पूर्णाव) समाप्त हो जाने पर उसमें स्वभाव परिणाम ही होता है। इसी स्वभाव परिणाम में आत्मा अनन्त काय तक विभक्त रहता है और फिर उसे पुनर्बल्य ग्रहण नहीं करना पड़ता क्योंकि पुनर्बल्य का कारण विज्ञातीय ब्रह्म वहीं रहता। अतएव, राक्षस्य पंचाध्यायी।

—संस्थापक।

के लिये भूख भोजन ग्रहण करता है भोजन से अहिंसा के सिद्धान्तों को पूर्णतया पालन करते हुए अन्नक्य एवं अस्वास्थ्यकर पदार्थों के त्याग पर जोर देता है। मनशक्ति के हेतु पंच पाप संश्लेषण एवं विकारी प्रवृत्ति के त्याग पर जोर दिया गया है।

गुणि आचार में महाव्रत गुणि और समिति रूप आचार का निरूपण किया गया है। आक्या तिमिक उत्थान के लिये गुणस्थान अवरोहण की प्रणाली अत्यन्त वैज्ञानिक है। साधक अपने ध्यान की तीव्रता से मिथ्यात्व अविरति प्रमाद कषाय और योगो का क्रमशः निराकरण करता हुआ अपनी कर्म-कालिमा को आत्मा से निकाल बाहर करता है और केवलज्ञान को प्राप्त कर लेता है। गुणस्थान अवरोहण की प्रणाली बड़ी ही सुचिन्तित वैज्ञानिक प्रणाली है। एक साधक की साधना के विकास का यह इतिहास ही है।

जैनदर्शन में स्याद्वाद या अनेकान्तवाद का जो सिद्धान्त प्रतिपादित है वह द्रव्य का व्यवस्था पर ही प्रकाश डालता ही है पर जन-जीवन के लिये भी उसकी उपयोगिता कम नहीं है। संसार में विचार भिन्नता का रहना आवश्यक है क्योंकि प्रत्येक मनुष्य के विचार उसकी योग्यता शक्ति स्वभाव वातावरण आदि के अनुसार बनते हैं। अतः किंसा भी व्यक्ति के विचार पूर्णतः सत्य नहीं हो सकते। आशिक सत्य विचारों में निहित रहता है। स्याद्वाद इस मत भिन्नता में समन्वय उत्पन्न कर सत्य का विश्लेषण करता है। हठ और पक्षपात स्याद्वाद सिद्धान्त से ही दूर हो सकते हैं अतः समाज और व्यक्ति के विकास के लिये स्याद्वाद सिद्धान्त की उपयोगिता सर्वविदित है। विभिन्न राजनैतिक पार्टियाँ यदि स्याद्वाद सिद्धान्त को अपना लें तो उनमें मतभेद ही न रहे और वे सुगठित होकर देश के कार्यों में लग जायें।

मैं जैनदर्शन का एक सामान्य छात्र हूँ। इस दर्शन की सूक्ष्मताओं और विशेषताओं की जानकारी मुझे नहीं है पर व्यक्ति स्वातन्त्र्य को जितना महत्त्व इस दर्शन में दिया गया है सम्भवतः उतना महत्त्व अन्य दर्शनों में नहीं मिलेगा।

अभी अभी हमने सुना कि मरण भी एक उसब या त्योहार है जिसे जनदर्शन में सल्लेखना कहा गया है। आस्तिक—आत्मविश्वासी मरण और रोगों से बचता नहीं। वह कर्मठ जन मृत्यु से नल्लयुद्ध करता है। आत्मा के अमरत्व का विश्वास उसे निभम बनाता है। पुनर्जन्म और मरण का विवेचन जन दार्शनिकों ने विभिन्न दृष्टियों से किया है। लोकभय परलोकभय वेदनाभय आदि सप्त भयों से मुक्त कर निर्भय होने की ओर मैं आपको ले चलना चाहता हूँ।

दर्शन और विचार संशोद्धि

का

अध्यक्षीय भाषण

डा० एन० के० देवराज

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

हमारा देश एक पुराना देश है। इसका जन्मा इतिहास है। इस देशमें दार्शनिक धर्मचिन्तक एवं विचारक प्राचीन काल से ही उत्पन्न होते चले आये हैं। धर्मोंने अपनी ज्ञानराशि द्वारा देश की संस्कृति के निर्माण में योग दिया है। जीवन शोधन के सम्बन्ध में इस देशके विचारकों ने जितना कहा है उतना शायद अन्य-देश के विचारकों ने नहीं। साथ ही कहना होगा कि यहाँ के मनीषियों ने राजनीति और समाज निर्माण के सम्बन्ध में विशेष चिन्तन नहीं किया। वैयक्तिक जीवन की इतनी प्रमुखता रही जिससे परलोक सम्बन्धी बातें ही अधिक कही जाती रहीं। क्रान्तिकारी समाज-सुधारक इस देश में भी जन्मे हैं। बुद्ध और महावीर का व्यक्तित्व क्रान्तिकारी चिन्तकों में परिगणित है। हमें यहाँ जन-दर्शन के सिद्धान्ती और तत्सम्बन्धी जीवन-मूल्यों की चर्चा करनी है। इस दर्शन के मनीषियों ने भी आध्यात्मिक जीवन-मूल्यों का गम्भीर विश्लेषण किया है।

जैन साहित्य विमाल है। विशेषतः उसका दार्शनिक-वाङ्मय अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। जन दर्शन को हम तीन युगों में विभक्त कर सकते हैं—

१ मोक्षयुग २ अनेकान्तवाद—समन्वयवादी युग एवं ३ तर्क-युग।

मोक्ष की विचारधारा अतिवादी कर्मकाण्ड की प्रतिक्रिया में उत्पन्न हुई प्रतीत होती है। वैदिक संस्कृति लौकिक अभ्युदय का सन्देश देती है। हम अपनी ऐहिक उपलब्धियों के लिये प्रयासशील रहते हैं। वैदिक-परम्परा ऐश्वर्य यम और सन्तान की प्राप्ति में सहयोग देती है। वैदिक ऋषियों ने देवों की स्तुति और श्रद्धा द्वारा बलिपूजा लोकपूजा और पुनर्वसा की प्रवृत्ति बाड़ी है। जीवन का लक्ष्य एकाग्रव्यय तक ही सीमित है। उपनिषद्काल में चिन्तन-क्षेत्र में क्रान्ति आरम्भ हुई और जीवन की एक नये ही दृष्टिकोण से सेवा जाने लगा। पुनर्वसु और परलोक की व्यवस्था चिन्तन-क्षेत्र के भीतर समाविष्ट हुई। उपनिषद् के वेदा जनक आदि ने प्रख्यात-वस्तुओं की कीर्तिरा की। इस ज्ञान-क्षेत्र में अमर्त्यों की परम्परा विशेष योगदान देती हुई परिचित हो रही है। मोक्षका धर्म है—जीवन के पूर्णत्व की प्रकट कक्षा। उपनिषद् में अतीतवादी परम्परा की पूर्णताको प्रतिष्ठा करती है। जन-दर्शन में भी समस्त कर्तव्य समायोजित होने पर आत्मिक व्यक्तियों के पूर्ण विकास की मोक्ष कहा है। यह परम्परा एक महान् धर्म में मान्यतावादी है।

विभिन्न दार्शनिकों ने मोक्ष स्वरूप की मान्यता विभिन्न प्रकार से ही स्वीकार की है। मैं यहाँ इस मान्यता-भेद की चर्चा न कर मूल सिद्धान्तों के सम्बन्ध में ही चर्चा करूँगा।

जैन-दर्शन मानवतावादी है। वह मनुष्य को ही महत्त्व देता है ईश्वर को नहीं। सर्वाङ्गीण विकास के लिये व्यक्ति उत्तरदायी है। वह अपने पुरुषार्थ और प्रयत्नों से अपने अच्छे सुखों का विकास कर सकता है। उसे अपने विकास और ह्रास के लिये अन्य किसी अवलम्बन की आवश्यकता नहीं है।

अनेकास्तवाद जैन-दर्शन का प्रमुख समन्वयवादी सिद्धान्त है। एक उदाहरण—कुछ दार्शनिक ज्ञानमात्र को स्वतः प्रमाण मानते हैं कुछ परतः प्रमाण। अपने ग्रन्थ प्रमाणमीमासा में हेमचन्द्र कहते हैं—“यूँकि कुछ ज्ञान प्रकार स्वतः प्रमाण होते हैं कुछ परतः प्रमाण।

तृतीय तर्क-युग में ज्ञान मीमासा और प्रमाण मीमासा के अन्तर्गत तक ने प्रवेश पाया। भारत के सभी दार्शनिकों ने ज्ञान और प्रमाण की मीमासा प्रस्तुत की है। जन-दर्शन का ज्ञान मीमासा और प्रमाण-मीमासा प्रायः इतर भारतीय दर्शनों से मिलती जुलती है। जन नास्तिकों ने कैवल्य की चर्चा की है। यह चर्चा श्रम भी पाई जाती है। प्रमाण के क्षेत्र में अनुमान और उसके अग्रयणों पर जैन दार्शनिकों ने सामान्यतः अन्य मनीषियों के समान ही विचार किया है।

जैन दर्शन सृष्टि की उत्पत्ति और प्रलय नहीं मानता है और न वह स्रष्टा ईश्वर की कल्पना ही करता है। गुह्यम और अन्धविश्वासों में एक अन्धविश्वास ईश्वर का सृष्टिकर्तृत्व भी है। मनुष्य अपने विकास का सारा दायित्व ईश्वर पर छोड़ देता है और स्वयं अकर्म बन जाता है। ईश्वर की कल्पना का कारण भय और अज्ञान है। जहाँ मनुष्य की बुद्धि पगु हो जाती है वहाँ वह ईश्वर को ले आता है। जिस बात को हम नहीं जानते हम कहने लगते हैं कि भगवान् जान। अतः मनुष्य की अज्ञानमयी प्रवृत्ति भी ईश्वर की कल्पना का कारण है। हम भय से रक्षा प्राप्त करने के लिये एक सबल एक सहारा खोजते हैं। मनुष्य ने भय रक्षा के लिये एक ऐसा सबल सहायक कल्पित किया जो दिव्य शक्ति परिपूर्ण है। अतः भय की प्रवृत्ति ने ईश्वर को जन्म दिया है। ईश्वर उत्पत्ति का एक अग्र कारण मनुष्य की कल्पनाशीलता भी है। मनुष्य ने अपनी कल्पना से ऐसी अनेक वस्तुएँ निर्मित की हैं, जो अप्रत्यक्ष हैं। प्राचीन भारत में दार्शनिकों ने अनेक विराट वस्तुओं को कल्पना-द्वारा गढ़ा फलतः ईश्वर अमरत्व जैसे शब्द गढ़े गए। तथ्य यह है कि प्राचीन भारत के मनीषी बड़े क्रियाशील थे वे अपनी कर्मठता से विराट वस्तुओं के सम्बन्ध में विभिन्न प्रकार की धारणाएँ और व्यवस्थाएँ प्रस्तुत करते थे। यही कारण है कि अवतारवाद और जगत्-व्यवस्था के सम्बन्ध में अनोखे तथ्य उपस्थित किये गये हैं। जन-दार्शनिकों ने अनेक कल्पितों तो स्वीकार की हैं। पर सृष्टि के सम्बन्ध में स्वतन्त्र रूप से विचार किया है। मुक्ति के सम्बन्ध में संसार त्याग और संन्यास की चर्चा मेरी समझ से बहुत उचित नहीं है। मैं जीवन्मुक्ति की धारणा को अधिक महत्त्व पूर्ण समझता हूँ। व्यक्ति कर्म करता हुआ मोक्ष प्राप्त करे यह जीने की कला का सुन्दर रूप हो सकता है। स्थितप्रज्ञता कर्मठता के साथ ही शोभित होती है। अकर्मण्यतापूर्ण सदासी जीवन मुझे रुचिकर नहीं है। वस्तुतः भारतीय दार्शनिक सफल लोक-जीवन के सम्बन्ध में कम सोचते हैं। विभिन्न-विषय परक सिद्धान्तों के आधार पर जीवन की मान्यताएँ स्थापित करते हैं पर प्रज्ञाशील आधुनिक विचारक पुरानी मान्यताओं को ज्यों-के-त्यों रूप में स्वीकार करने को तैयार नहीं हैं।

आज सम्मत चिन्तनशील मनीषियों की इस बात की आवश्यकता है कि जीवन-मूल्यों के सम्बन्ध में पुनर्विचार किया जाय और लौकिक और आध्यात्मिक मूल्यों के सम्बन्ध में नये सामर्थ्यवात्मक प्रयत्न किये जाय । कोई भी प्रतिभाशाली जाति केवल पुरानी विचारधाराओं का ही अनुसरण नहीं करती वह नये मूल्यों का अन्वेषण और नया चिन्तन भी प्रयत्न करती है ।

जैन-दार्शनिकों का भी यह दायित्व है कि वे पुरानी मान्यताओं के साथ जीवन की नई समस्याओं और जीवन के नये मूल्यों को आज की आवश्यकताओं के अनुरूप स्थापित करें । मोक्ष और उसकी साधना इतना ही जीवन का लक्ष्य नहीं होना चाहिए । हमारा लौकिक-जीवन कर्मठ क्रियाशील और जागरूक बन सके इसके लिये भी बुद्धि-सम्मत चिन्तन की आवश्यकता है । मात्र पारलौकिक या आध्यात्मिक चिन्तन से हमारा हित नहीं हो सकता है । कैवल्य या निर्वाण सभी प्राप्त नहीं कर सकते । अतएव व्यावहारिक जीवन के मानों की स्थापना भी दार्शनिकों को करनी चाहिए । पुरानी दर्शन की मान्यताओं को और आगे दूर तक ले जाने की आवश्यकता है । जीना एक कला है यह कला विभिन्न जीवन-मूल्यों का समूह है । अतएव दार्शनिकों को दर्शन के भालोक में नये रूप से जीवन-समस्याओं का पुनर्मूल्यांकन करने की चेष्टा करनी चाहिये ।

दर्शन और आचार संगोष्ठी का संयोजकीय भाषण श्री दरबारीलाल कोठिया

यह वर्ष की बात है कि आरा नगर में एक वर्ष बाद पुनः ज्ञान-गोष्ठियों का आयोजन हो रहा है। गत वर्ष इसी स्थान पर जैन सिद्धान्त भवन की होरक जयन्ती का विरहस्मरणीय समारोह सम्पन्न हुआ था। उस समय भी विभिन्न गोष्ठियों का आयोजन किया गया था और समागत विद्वानों ने अपने शोधपूर्ण निबन्धों के पाठ द्वारा ज्ञान की नई विधाओं का प्रदर्शन किया था। इस वर्ष भी आरा नगर के उत्साही एवं ज्ञानोपासक बंधुओं द्वारा इस ज्ञान-यज्ञ का अनुष्ठान किया जा रहा है। भारतीय जैन साहित्य संसद के जिसकी स्थापना अभी कुछ ही समय पूर्व हुई प्रथम अधिवेशन का निर्ममण देकर और उस प्रमग से अनेक विद्वानों को उक्त ज्ञान-यज्ञ में भाग लेने के लिए आमंत्रित करके उन्होंने निश्चय ही अनकरणीय एवं मराहनीय काय किया है।

इससे पक्षे साहित्य और कला संगोष्ठी हो चुकी है जिसमें अनेक विद्वानों ने भाग लेकर उसे सफल बनाया है। अब दर्शन और आचार संगोष्ठी होने जा रही है। इस संगोष्ठी में भी अनेक विद्वान् भाग ले रहे हैं और वे अपने महत्त्वपूर्ण निबन्धों का पाठ करेंगे। आज की गोष्ठी के अध्यक्ष डा. देवराज और उद्घाटयिता श्री माधव हैं दोनों ही दर्शन शास्त्र के अधिकारी और गम्भीर चिन्तक विद्वान् हैं। यह संगोष्ठी का सभाग्य है कि उसे इन विद्वानों के विचार सुनने का सुअवसर प्राप्त होगा।

जहां तक दर्शन और आचार संगोष्ठी का सीमा क्षेत्र है वह व्यापक और विशाल होते हुए भी उसे जैन तक सीमित इसलिए रखा गया है ताकि सुविधा के साथ जैन विचारों और आचारों की हम मीमांसा कर सकें और यह जान सकें कि जैन दर्शन और जैन आचार की भारतीय दर्शन तथा आचार को क्या देन है एवं उनका उनके लिए क्या योगदान है ?

विचार के क्षेत्र में जैन दर्शन ने 'अनेकान्तवाद' और 'स्याद्वाद' न दो मौलिक सिद्धान्तों की स्थापना की है। विश्व का अणु अणु अनुकूल प्रतिकूल विरोधी अविरोधी इष्ट अनिष्ट आदि अवस्थाओं से समवेत है। जो पानी प्यासे की यास को बुझाता है वही पानी कष्ट में अटक जाने या गुटका लग जाने पर प्राण-भातक भी है। वह खेतों की मिचौड़ी करके उन्हें हरा भरा बना देता है और बही बाढ़ के रूप में खेतों को ही नहीं पशुओं और मनुष्यों तक को भी बर्बाद कर देता है। अग्नि की दाहकता और पावकता से कोई अपरिचित नहीं है। इस तरह सारा विश्व अनेकान्तमय है। कौन दृष्टि से वह अनुकूल है और कौन दृष्टि से वह प्रतिकूल आदि विचार स्याद्वाद द्वारा होता है। विभिन्न दृष्टिकोणों का एकत्र समन्वय का नाम स्याद्वाद है। हम पूरी वस्तु को एक दृष्टिकोण से पूर्ण नहीं कह सकते। उसे पूर्ण बतलाने के लिए हमें विभिन्न दृष्टिकोणों का सहारा लेना ही पड़ेगा। शब्द और संकेत हमेशा अचूरी वस्तु को ही बतलाते हैं। अतः वस्तु जब किसी वस्तु के बारे में

विशेष करता है। तो वह अपने अभिप्राय के प्रकाश निर्देशन करता है। अन्य अभिप्राय से वह अन्य प्रकार की भी संज्ञा है। इस प्रकार 'स्वाध्याय' शब्द के अभिप्रायों का आशय करता है और सबके की बहु अपने अग्रान्त आशयों की जोड़कर सबके अभिप्रायों का आशय करने की प्रेरणा करता है। 'स्वाध्याय' से आत्म अहिंसा (क्रोध, ईर्ष्या, आदि मानस-विकारों का संशोधन) का आसाधारण पालन होता है। अथवा भी कहना चाहिए कि 'स्वाध्याय' हमें सत्त्वय सह-अस्तित्व, विचार-वैहिंश्रुता और अहिंसात्मक सत्य के अनुसरण के लिए प्रेरणा देता है। जैन दर्शन के ये दोनों समूह्य सिद्धान्त—अनेकान्त और स्वाध्याय—चिन्तकों के सत्त्व चिन्तन में निश्चय ही योगदान करते हैं। इन दोनों सिद्धान्तों को स्पष्ट करने के लिए जैन दर्शन में 'सप्तभंगी' और 'जय' का भी विचार प्रस्तुत किया गया है जो जैन दर्शन की उपलब्धियाँ मानी जा सकती हैं। जन-दार्शनिकों ने इन सबका बड़ा सूक्ष्म विवेचन किया है और उनकी कितनी उपयोगिता है, यह भी उन्होंने स्पष्ट किया है।

आचार के क्षेत्र में जैन दर्शन ने अहिंसा के एक एवं सूक्ष्म रहस्य का उद्घाटन किया है। कायिक अहिंसा से ऊँचे उठकर वाचिक और मानसिक अहिंसा के पालन पर बहुत बल दिया गया है। कितनी ही यातना सहना पड़े पर क्रोध न आये दूषित अभिप्राय मन में न आने पाये प्रतिक्रिया का भाव न बने तभी वह पूर्ण अहिंसा कही गई है। केवल जीव के मर जाने को हिंसा और उसकी रक्षा का नाम अहिंसा नहीं है। जैन साधु पलाचार से जा रहा है और उसके पैरों के नीचे कोई जीव आकर मर जाता है तो वह उसका हिंसक नहीं माना गया है क्योंकि उसके मन में उस जीव को मारने का न विचार है और न प्रयत्न। अतः उसे अहिंसक बताया गया है। साथ ही जैन विचारकों ने अहिंसा पर विचार करते समय यह भी कहा है कि कोई आसतायी देश पर धर्म पर आक्रमण करता है तो कुपचाप उसे सहा न जाय। उसका सम्पूर्ण शक्ति के साथ प्रस्ताव किया जाय चाहे उसमें कितनी ही हिंसा हो वह आत्म रक्षा की दृष्टि से हिंसक नहीं है अहिंसक ही है क्योंकि वह आक्रान्ता नहीं है उसका मानस दूषित नहीं है। इस तरह जैन साधु और जैन गृहस्थ अपनी सीमाओं में अहिंसा का पूणतया पालन करते हैं। हमारा स्वाल है कि जन सन्त-विचारकों का आचार के क्षेत्र में यह शोमनतम विचार है और गहराई से उन्होंने उसके रहस्य का अन्वेषण किया तथा जीवन में उसे उतारा है। सत्य अचर्य, शील और अपरिग्रह ने सब उसी अहिंसक आचार की उसी प्रकार संरक्षिका सद्बुद्धियाँ हैं जिस प्रकार आत्म से पूर्ण खेत की रतिका बाढ़ होती है। जैन चिन्तकों ने इसी विद्या में अपने समग्र साहित्य का सृजन किया है। उनका मूल उद्देश्य किसी भी साहित्य को रचते समय यथार्थ ज्ञान होने और अहिंसा का पालन करने की प्रेरणा देने का रहा है।

हमें आशा है दर्शन और आचार गोष्ठी ने समवेत विद्वान् अपने महत्त्वपूर्ण निबन्धों द्वारा जैन दर्शन और आचार की उपलब्धियाँ प्रस्तुत करके हमें लाभान्वित करेंगे।

अन्त में संयोजकीय भाषण समाप्त करते हुए हम अपने इन सभी मान्य विद्वानों का हार्दिक स्वागत करते हैं।

आचार

२ जनवरी १९६५ ई।



•

भारतीय जैन साहित्य सासु के

प्रथम अधिवेशन पर

साहित्य और कला

तथा

दर्शन और आचार

संगोष्ठियों में

विद्वानों द्वारा

पठित

निबन्ध

•

आदिकाल और मन्तकाव्य की पृष्ठभूमि में

हिन्दी का जैन साहित्य

प्रो० गदाधर सिंह, एम० ए०

[हिन्दी के आदिकाल की कहानी जैन कवियों की कहानी है। वीरस्व के अति रिक्त उन्होंने परम्परा से अकड़े हुए आसक्ति पूर्ण मानव मन को स्वस्थ नैतिकता के खुले वातावरण में सौँस लेने की प्रेरणा दी। उनके अनुसार भागों का बहिष्कार नहीं, उनका सम्यक् नियोजन होना चाहिए। भागों की सार्थकता उनके त्याग में है। संक्षेप में कह सकते हैं कि अङ्गार की पंक्ति भूमि से ऊपर उठकर शांत की मधुमती भूमिका में आत्मा को प्रतिष्ठित करना ही जैन कवियों का लक्ष्य रहा है।]

ब्राह्मण बौद्ध और जन—भारतीय संस्कृति के महासमुद्र में समाहित होनेवाली इन तीन स्रोतस्त्रिनियों का सम्यक् अवगाहन किये बिना हिमालय से लेकर दक्षिण समुद्र तक फले हुए इस विशाल जन मानस की अन्तर्चेतनाओं का साक्षात्कार कथमपि सम्भव नहीं है। यह हमारा दुर्भाग्य रहा है कि जहाँ बौद्ध और ब्राह्मण साहित्य के मम उद्घाटन की तरफ हम सतक रहे हैं वहीं जन साहित्य के सामान्य परिवार के प्रति भी हमारी वृत्ति उदासीनता की रही है। हिन्दी साहित्य के इतिहास लेखकों ने इस साहित्य के प्रति सदा उपेक्षा का भाव रखा क्योंकि उनकी दृष्टि में —

- (क) जन साहित्य में ज्ञान याग की साधना है भाव-योग की नहीं।
- (ख) यह साम्प्रदायिक साहित्य है सावधीम साहित्य नहीं।
- (ग) इसमें विषय विस्तार नहीं दृष्टि का एकांगीपन है।
- (घ) इसका महत्व भाषा की दृष्टि से है साहित्य की दृष्टि से नहीं।^१

आचार्य शकल का उपयुक्त मत नवीन तथ्यों के प्रकाश में अान्तिपूर्ण एवं महत्वहीन सिद्ध हो चुका है।

हिन्दी के आदिकाल की कहानी जैन कवियों की कहानी है। यो तो दसवीं शताब्दी से हिन्दी का वर्तमान रूप स्पष्ट होने लगता है किन्तु बस्तुतः वह उसके ४०० वर्ष पीछे है। आचार्य हेमचन्द्र ने अपभ्रंश और देशभाषा को अलग अलग बतलाया था। इस दृष्टिकोण को ध्यान में रखकर स्ययम्भू (वि १३१) पुष्पदन्त (वि १ २९) आदि के ग्रन्थों को हिन्दी के ग्रन्थों में नहीं गिना

१ उनकी रचनाओं का जीवन की स्वाभाविक सरसियों अनुसूतियों और वसाओं से कोई सम्बन्ध नहीं। वे साम्प्रदायिक शिक्षा मात्र हैं। अतः यह साहित्य की कोटि में नहीं आ सकते। उनकी रचनाओं की परम्परा की हम काव्य या साहित्य की कोई धारा नहीं कह सकते।^१—रामचन्द्र शर्मा।

जाता था किन्तु राहुल जी ने इन्हे हिन्दी के कवियों में स्थान दिया और हिन्दी की काल सीमा को बहुत पीछे खींचकर ले गये। चतुर्मुख स्वयम्भू पुष्पदन्त के अतिरिक्त एक ईशान भी है जिनकी रचनाएँ अभी प्रकाश में नहीं आयी हैं। स्वयम्भू ने अपने पञ्चमचरित्र और रिट्टनेमिचरित्र में अपने पूर्ववर्ती कवियों के साथ ईशान का भी स्मरण किया है। प. पदन्त ने अपने पुराण में नम्रता प्रकट करते हुए कहा है कि उन्होंने न तो चतुर्मुख स्वयम्भू और श्रीहृष को ही देखा है और न ईशान की रचनाओं का ही आस्वादन किया है। बाणभट्ट ने उक्त आना मित्र तथा भाषा का कवि बतलाया है (भाषाकविरीणाम पर मित्रम्) इन उल्लेखों से यह स्पष्ट है कि ईशान भाषा के महापू कवि थे। यद्यपि इसका पीछे कोई बहुत बड़ा प्रामाणिक आधार नहीं है किन्तु मेरा अनुमान है कि ईशान जन धर्मविलम्बा थे। उस काल में जिन लोगों ने देशभाषा में रचनाएँ प्रस्तुत कीं वे परम्परा के प्रति विद्रोह करने वाले जन बौद्ध या नाथपथी थे। दसवीं शताब्दी के पूर्व किसी भी ब्राह्मण धर्मी ने देशभाषा में रचना करने का सा सा प्रदर्शन किया हा ऐसा ज्ञात नहीं है। यों तो स्वयम्भू या पुष्पदन्त आदि जन कवियों ने श्रीहृष का भा नाम लिया है किन्तु ईशान के प्रति उनकी भक्ति भावना अत्यधिक सुदृढ़ है। सभी जन कवियां ने अपने पूर्ववर्ती स्वधर्मी कवियों का बड़ी ही श्रद्धा से स्मरण किया है। विक्रम सं ४ में रचित ससृष्ट रिक्शपुराण के रचयिता श्री जिनसेनाचार्य ने अपने पूर्ववर्ती सम तमन्न मिद्धसन देवन दी राववेण आदि जन कवियों का नाम स्मरण करते हुए उनको बड़ी प्रशंसा का है। स्वयं गोस्वामाजी ने सादर रिचरित बखानेवाले "याम और वा माकि के प्रत श्रद्धा के फूल निवदित किये हैं। यन् आश्रय जसा लगता है कि जिस प्रदेश में महावीर की शिक्षा का उद्भव हुआ हो उस प्रदेश में जन धर्म के कवि न रहे हों। नि मन्वेह लाक प्रचलित भाषा में रचना करनेवाले जन कवि महावीर का भूमि में अवश्य होंगे किन्तु आज उनकी देशभाषा की रचनाएँ प्रायः नहीं हैं। ईशान ऐसे ही कवि हैं। बौद्ध सिद्धा की तरह जब इनकी भी रचनाओं का उद्धार होगा तो हिन्दा के स्वरूप पर नया प्रकाश पड़ेगा और तब हिन्दी की काल रेखा दो सौ वर्ष और पीछे चला जायगा। ईशान का समय ईसा की छठी शताब्दी का अन्तिम चरण या सातवीं शताब्दी का प्रथम चरण है। ज में स्थान बिहार का गया या शाहाबाद जिला है।

यद्यपि देशभाषा का स्वरूप दसवीं शताब्दी के बाद स्पष्ट हुआ किन्तु उसका ज में बहुत पहले ही हो चुका था। आचार्य देवसेन (वि सं ९९) ने अपने सावयधम्मदी १ में जिस भाषा का प्रयोग किया वह देशभाषा के बहुत समीप है। उसमें प्रयुक्त धातु रूप विभक्तियाँ सभी देशभाषा की हैं। उनका एक दोहा इस प्रकार है—

भोगह करहि पमाणु जिय उदिय म कं सदप्प ।

हुति ग भल्ला पोसिया दुद्ध काला स प ॥

[हे जीव ! भोगों का भी प्रमाण रख । इन्द्रियों को बहुत अभिमाना मत बना । काले सर्प का दूध से पोसना अच्छा नहीं होता]

इनका दम्बसहायपयास (द्रव्य-स्वभाव प्रकाश) पहले दोहाबध में था जो बाद में माइल्ल धवल द्वारा प्राकृत में कर दिया गया। इसकी भाषा पुरानी हिन्दी थी। यदि इस काल में जन भाषा प्राकृत रचना का आधार बनने में समर्थ हो सकती थी तो निश्चित रूप से वह इसनी

उपस्थिति कर चुकी होगी कि उसमें धन्य रचना हो सके। श्रीचन्द्र का 'कव्यकोष' देशभाषा में लिखा गया है। धूर्तपंचमीकथा का निम्नलिखित विवेचन-मन्त्र को सुद्ध करने के लिये ही हुआ था। श्री अर्जुनदेवपुराण का 'जयतिहुयगस्तोत्र' लोकभाषा में लिखा गया है। यह स्तोत्र १ साधारणों में समाप्त हुआ है और इसका रचनाकाल स. १११९ है।

इन सब उल्लेखों से स्पष्ट है कि ईशान स्वयम्भू पुष्पदन्त या चाहे जो भी हों हिन्दी के सबसे प्राचीन रूप को जैनों की हाँ देन कहना अत्यधिक उपयुक्त होगा।

चौदहवीं शताब्दी तक हिन्दी की जो रचनाएँ उपलब्ध होती हैं उनमें दो श्रेणी की रचनाएँ हैं — एक प्रामाणिक और दूसरी अप्रामाणिक। प्रामाणिक रचनाएँ वे ही हैं जो या तो बौद्ध सिद्धों की वाशियाँ हैं या जन प्रभावापन्न हैं। डा. हजारीप्रसाद द्विवेदी का कहना है कि मूल मध्यदेश में जहाँ आगे चलकर ब्रजभाषा और अवधी का साहित्य विकसित हुआ है वहाँ किसी प्रामाणिक साहित्यिक रचना का प्रमाण ई. स. की चौदहवीं शताब्दी से पहले का नहीं मिलता।^१

साहित्यिक प्रवृत्ति को क्षेत्र विशेष की सीमा में बाँधकर देना बहुत अच्छा नहीं होता। कारण विशेष से किसी स्थान का रचना सुरक्षित नहीं हो पाये यह एक बात है और कोई प्रामाणिक साहित्य रचा हा नहीं जाय यह बिल्कुल दूसरी बात है। इन स्थानों में सूर और तुलसी की काव्य प्रवृत्तियों को प्रेरणा देनेवाली कृतियों की रचनाएँ अवश्य हुई होगी किन्तु कर काल के बपेड़ों ने वे सुरक्षित नहीं रह पायी। मिथिला और ब्रज के अथवा राजस्थान और गुजरात के कवि दो भिन्न आकाश के नीचे खड़े होंगे यह कहना विश्वसनीय नहीं लगता। ईसा की तेरहवीं शताब्दी में उत्पन्न चरित्रा चौदहवीं के उमापति अमृतकर गणपति ठाकुर ज्योतिरीश्वर ठाकुर आदि वैष्णव कवियों ने मूरदास का पूर्वरूप खोजा जा सकता है। इसी प्रकार की बात तुलसी तथा आद्य प्रवेशो के कवियों के सम्बन्ध में कही जा सकती है। अनादिकाल से सम्पूर्ण भारत समान संस्कृति की भाव लहरी से व्याप्त हा है। महावीर का अहिंसा की लहर भारत के पूर्वी प्रदेश में लठी किन्तु उसका सर्वाधिक प्रभाव गुजरात और वीर प्रसू भूमि राजस्थान में रहा। पूर्वी प्रदेशों में बसे हुए आद्य पश्चिमा प्रदेशों में बसे हुए आर्यों से भिन्न प्रकृति के है।^२ डा. द्विवेदी का यह मन्तव्य जातीय तथा क्षत्रीय धारणाओं पर आधारित होने के कारण मान्य नहीं हो सकता। इसी प्रकार यह कहना भी तर्क सम्मत नहीं है कि पूर्वी प्रदेशों में रचा जानेवाला साहित्य रुढ़ि विरोधी है और पश्चिमा प्रदेशों में रचित साहित्य रुढ़िबद्ध है। पश्चिमी प्रदेशों में रचित जनों के साहित्यको किसी भा रूप में रुढ़िबद्ध काव्य नहीं कहा जा सकता। रुढ़ियों का विरोध करने में मुनि रामसिंह और जोइन्दु उलने ही उत्साही हैं जितने बौद्ध सिद्ध। पुण्डों के अत्याचारों से कराहती तारी की चेतना स्वयम्भू के काव्य में जिस रूप से प्रकट हुई उससे चमत्कृत होकर राजलक्ष्मी को कहना पड़ा कि तुमने ने स्वयम्भू की सीता की एकाग्र किरण भी अपनी सीता में क्यों नहीं डाल दी? ब्राह्मणों द्वारा स्थापित रुढ़ियों के विरोध में और उनके पौराणिक पार्श्वों के मानवीकरण में जैन कवियों ने जिस सा स और नवीन दृष्टि का परिचय दिया वह उनके लिये कम गौरव का बात नहीं है। हिन्दी के आदिकाल की एक नवीन कृति प्रकाश में आयी है—आर्षा जिसके स्वतंत्र चिन्तन का मर्मभर स्वर आगे चलकर सिर्फ कबीर में ही सुवाई पड़ा जा सके नहीं। पश्चिमी अवग्रह को जैनों की भाषा

कहा जाता है किन्तु जन रचयिताओं ने लोक परम्परा में बहती हुई मानवाली लोकभाषा में भी साहित्य का सृजन किया। आणुदा इसी प्रकार की कृति है। नवीन अनुसन्धानों के आधार पर ऐसे अनेक रास-ग्रन्थों का परिचय प्राप्त हुआ है जो पूर्णतया प्रामाणिक हैं तथा जिनका रचनाकाल बीसलदेव रासो से भी पहले है। रास-परम्परा में जो सबसे पहला प्रामाणिक ग्रंथ प्राप्त है वह है श्रीशालिभद्र सूरि रचित भरतेश्वरबाहुबलिरास। इसका रचनाकाल ११४ ई. है। श्री अमरचन्द नाहटा ने इसमें भी प्राचीन श्री वज्रसेनसूरि रचित भरतेश्वरबाहुबलीबोर नामक रास का उल्लेख किया है। कवि आसगु रचित चदनबानाराम (सं १२५७) तथा स्थूलभद्रराम (वि सं १२७८) श्री विजयदेवसूरि रचित रेवतगिरिरास (सं १२) नमिनाथरास (सं १२७) इत्यादि ग्रंथ साहित्य की महत्वपूर्ण कृतियाँ हैं। इन ग्रंथों का प्रामाणिकता और साहित्यिकता निर्विवाद है। धर्म का आधार लेने से ही किया ग्रंथों की साहित्यिकता काटि स निष्काशित करने देने पर दक्ष यज्ञ विध्वंस का लाला देखने को मिलती है। वे का वह व जो हेमचन्द्र के व्याकरण में सुनाई पड़ा था अद्यावधि जन आचार्यों द्वारा प्रणीत इन रास ग्रंथों में भी सुनाई पड़ेगा। -

परह आस किरण कारण काजइ

साहस सङ्कर मिडि बराजइ।

हाउ अनइ हाथ हथाया

एह जि वीर तगउ वदिवार ॥ —भरतेश्वरबाहुबलिराम।

[दूसरे की आशा क्यों की जाय ? साहस से स्वयं का मिडि को बरग करना चाहिए। पास में हथ हृदय और हाथ में हथियार हाता ताने का परिवार होता है।]

वीरत्व के अतिरिक्त इन ग्रंथों में परम्परा से जकड़े हुए आमन्त्रितपूर्ण मानव मन का स्वस्थ नैतिकता के लुप्त वातावरण में मौसम लने की प्रेरणा दी। भोगों का बन्धनकार नहीं उनका मन्त्र नियोजन होना चाहिए। भोगों की साधकता उनके त्याग में है। उद्धार का पवित्र भूमि से ऊपर उठकर भान्त की मधुमती भूमिका में आत्मा को प्रतिष्ठित करना यह इन जन कवियों का नक्षत्र है।

प्रेम काव्य—हिंदी के मध्यकाल में नवीन विचारों की जो धारा दक्षिण-समुद्र से उत्तर के हिमालय तक प्रवाहित हुई उसने यहाँ की परिस्थितियों का अनुरूप आने का वह रूप में प्रकट किया। आचार्य शबल ने उसे निर्गुण तथा सगुण दो शाखाओं में विभक्त किया। उन्होंने पुनः निर्गुण का विभाजन प्रमाश्रयी और ज्ञानाश्रयी में तथा सगुण का रामाश्रयी तथा कृष्णाश्रयी में किया। शबल जी के इस विभाजन को प्रायः सभी विद्वान् लक्ष्मण ने स्वीकार कर लिया है। यह आश्चर्य की बात है कि उन्होंने अर्हन्त भक्ति से सम्बन्धित उन विशाल साहित्य का जो परिमाण और भूख्य दोनों ही दृष्टियों से काफी महत्वपूर्ण है इस विभाजन के अन्तर्गत यह कलकत्ता स्थान नहीं दिया कि इनकी रचनाओं की परम्परा को हम काव्य या साहित्य की काइ बारा नहीं कह सकते। जन भक्ति की अलख परम्परा १८वीं शती तक वर्तमान रही है और उसने भारतीय अन्तर्जगत को सुदृढ़ तथा जागरूक बनाय रखने का अनवरत प्रयास किया है।

लोक प्रचलित कथाओं का आश्रय लेकर उपदेश देने की प्रथा सदृश में पुनर्जागृत। कथाओं का बहुत सग्रह कथा सरित्सागर है। कथाओं के माध्यम से राजनीति की शिक्षा

'प्रकृतनर' में भी दी जा चुकी थी। इस प्रसंगी का धर्म के क्षेत्र में भी प्रवेश हुआ और भाषावीत लक्ष्मण मिश्री। इस प्रसंगी की जैन-श्रुति ने जैन तीर्था पर पहुँचा दिया। धार्मिक उद्देश्य से प्रेरित होकर राम की विराम में भूगर्भ को शान्त में तथा अगत की जड़ता को प्रसरण की चेतना में परिवर्तित करते हुए मानव-जीवन के धर्म का स्पष्ट करनेवाली बड़ी सुन्दर कहानियाँ उन्होंने कहीं। उन्होंने प्रेम-कहानियाँ भी लिखी जिनकी प्रबन्ध शैली, प्रेमस्वरूप, कथा-परम्परा और सूक्तियों की प्रमाख्यान-परम्परा में एक अद्भुत साम्य है। अतः यह कहना कि प्रेम-कथाओं की परम्परा का सूत्रपात सूक्तियों के द्वारा हुआ है और वे भारत की भूमि में रोपी गयी अरबी कलम हैं उचित नहीं है।

जैन मुनियों द्वारा रचित प्रेम-कथाओं में जो सबसे प्राचीन प्रेम-कथा अब तक समझी जाती है वह है पादसिद्धसूरि की तरंगवती-कथा। निज-दर्शन के द्वारा इसमें प्रेमोत्पत्ति दिखलायी गयी है। नायाधम्म-कथा में मल्ला की कथा आयी है जिससे छह राजकुमार प्रेम करते हैं। लीलावती कथा में प्रतिष्ठान के राजा सातवाहन तथा सिंहल की राजकुमारी लीलावती का प्रेमाख्यान है। विक्रमसेणचरिय में धनमार सेठ की कथा सुन्दरी और राजा विक्रम की प्रेम-कथा है। इसमें गुण श्रवण द्वारा प्रेम की उत्पत्ति दिखलायी गयी है। अपभ्रंश की प्रेम-कथाओं में पद्मसिरीचरित उल्लेखनीय है। धनपाल की भविस्यत्तकथा और जिनहणसूरि की 'रमणसहेरनिवकथा सच्चे अर्थों में प्रेम कथा और धर्म-कथा दोनों है। ये दोनों ग्रन्थ जायसी के पद्यावत के पूर्वक हैं।

जना के पुराण-ग्रन्थों में भी कुछ प्रेम-कथाएँ मिल जाती हैं। उत्तरपुराण के ७ वें पर्व में वनमाला की प्रेम कथा और ७१वें पर्व में उज्जयिना के राजपुत्र बज्रमुष्टि और उसी नगरी के सठ की पुत्री मंगी की प्रेम कहानी दी गयी है। हरिवंश के बृहत्कथाकोश में भी कुछ प्रेम कथाएँ सङ्गृहीत हैं। नियुक्ति और भाषा में भी एक से एक सुन्दर प्रेम-कथाएँ आयी हैं।

वेशी भाषा में प्रेम-कथाओं की परम्परा में जो सबसे पहली कृति मिली है वह है ढोला मारुतद्वारा इसका रचना काल दसवीं शताब्दी के आसपास है। इसमें कथावाहक बंश के राजा नल के पुत्र ढोला और पूगल के राजा की कथा मारवणी की प्रेम कथा है। कुछ परिवर्तनों के साथ यह कथा सारे देश में व्याप्त है। आज भी बिहार के सुदूर गाँवों में कथा कहने वाली ऐसा बूढ़ी दादियाँ जीवित हैं जो राजा ढोलन और मध्या की प्रेम कहानी को गीतों में गा-गाकर सुनाती हैं। हाँ जैसलमेर के रावल को इसका श्रवण आवश्यक है कि उन्होंने अपने समय में प्राप्त जाहो का एकत्र करवा कर अपने आश्रित जैन कवि कुशललाभ (सं १६७) को कथा-सूत्र मिलाने की प्रेरणा दी।

कुशललाभ की लिखी हुई एक और प्रेम कथा माधवानलकामकन्दलाचउपई है। माधव तथा कामकन्दला के प्रेम को आधार बनाकर हिन्दी में तीन बार प्रेम कथाएँ और लिखी गयी हैं। कुशललाभ ने सं० १६१७ में कुमार हरिराज के मनोरंजनार्थ ५५३ पद्यों में इस कथा की रचना की। इनकी ये दोनों प्रेमकथाएँ बड़ी लोकप्रिय हुई।

'सद्यवत्ससावर्जिता' को प्रेम-कथा भी इसी परम्परा में आती है। अमरुहमान के सन्देश रासक में नलचरित और महाभारत की कथा के साथ-साथ विनोद पूर्वक 'सद्यवत्स' की कथा सुन जाने का उल्लेख है। जायसी भी इस कथा से परिचित थे और कुछ के अनुसार तो उसकी कुछ घटनाओं का निर्माण भी उन्होंने अपने 'पद्मराव' में किया है। बिहार में खरंग और सदावक्ष के नाम से इस कथा का व्यापक प्रचार है। अपने सुवराती तथा राजस्थानी रूप में यह कथा

श्रीनन्दन के सिद्धान्तों के अनुकूल है। श्री नाहटा ने एक खरतरगच्छीम जन कवि मुनि केसाव रचित सवेनच्छसावलिगाथीयई की खर्चा की है जिसका रचनाकाल स १६९७ है।

जटमल नाहर ने अपना प्रेम विलास स १६१३ में लिखा। यह भी एक प्रेम-कथा है जिसमें धौलेनपुर की राजकुमारी प्रमलता तथा मंत्री-पुत्र प्रमविलास के प्रेम की कहानी संकित की गयी है। जटमल की एक और प्रेम कथा है— विद्याविलासचउपई।

छीहल की पंचमहेला भी सिफ ६५ दोहों में लिखित एक प्रेम कथानक है। इसमें पाँच सखियों के विरह का वर्णन है। ये सहेलियाँ पनघट पर स्वयं कवि स बातलाप करती हैं। यह अपने ढंग का अनूठा प्रमाख्यान है।

जन कवि दामोदर का मदनशतक प्रेम कथा के सभी तत्वों में भरपूर होने के कारण महत्वपूर्ण है। दामोदर ने एक ही कथानक को आधार बनाकर जनों मदनशतक नामक प्रमाख्यान की रचना दोहों में की है जहाँ मदनकुमारगम के नाम में इस राजस्थानी में भी लिखा है। मदनशतक में कुशलनाभ के अनुकरण पर दोहों के बाव बाव में गद्य भी दे दिया गया है। इसमें समस्यावन्धगुप्तलेख भी प्रायः हैं जो हटकून का स्मरण ला देते हैं।

जटमल का गाराबादलकी बात (सन् १६१३) ल गद्य का पदमनाचरित्र (सन् १६५ ई) विशेष रूप से इसलिय उल्लेखनीय है कि यह प्रत्यक्ष रूप से जायसी से प्रभावित है।

पद्मिनीचरित्र में नाम में बही कही अंतर है जस नागमनी के बदन प्रभावती है। पद्म और चेतन दो पंडित हैं जायसी की तरह कनू हयादि। इसमें उन व पनाओ में भा बचने का प्रयास है जो असम्भव है। चूंकि यह रचनाएँ जायसी के बाद लिखी गयी हैं इसलिय पद्मावत की कथा के मूल उत्स का इनसे कुछ पता नहीं चलता। इसा प्रसंग में जायसी के पद्मावत के मूल स्रोत पर भी विचार कर लेना कुछ अवाञ्छनीय नहीं होगा क्योंकि कनू यह ग्रंथ प्रेम कथाओं का गिरमौर है और दूसरी बात यह है कि इसके मूल स्रोत पर बचकर कनू समय जन उद्गम की ओर अधिक ध्यान नहीं दिया गया है।

विक्रम का दसवीं शताब्दी के आम पास की लिखी हुई क रचना है—धनपाल की भविसयत्त कहा। विक्रम की १५वीं शताब्दी (स १४७) की एक दूसरी रचना है जिनहखसूरिरचित रयणसेहरनिबबहा। ऐसा लगता है कि इन दोनों कथा का सामन रखकर ही जायसी ने पद्मावत का प्रणयन किया है। दूसरी से उन्होंने कथा ला है और पनी से कल्पना। दूसरी के रत्नखेहर ही जायसी के रनखेन हैं और रनवती। पद्मावता है। रनवता के लिये पद्मावती शब्द भी प्रयुक्त हुआ है (ताब धरणिदो नाग राया पउमावई देवी मंडुती) जायसी को यही नाम अच्छा लगा होगा। पद्मावत में पद्मावती के गुण का प्रशंसा राजा मूंगे के द्वारा मन्ता है प्राकृत कथा में किन्नर-वम्पति के द्वारा। राजा योगी होकर मिहलगढ के लिये प्रस्थान करता है। पद्मावत की तरह ही उसकी बेट रानी स मंदिर में हाती है पद्मावती का पता लगाने में मंत्री मत्तियागर को अपार कष्ट भोगना पड़ता है। अल्लाउद्दौल के द्वारा पद्मावती के रण का चेष्टा में जायसी का आचार इतिहास है। इसके मूल में रावबचेतन की ऐन्द्रजालिक क्रिया है। रनवता कथा में भी रानी का ऐन्द्रजालिक अपहरण होता है। भविसयत्तकहा में भी नायिका का अपहरण नायक के भाई द्वारा होता है। पद्मावत की तरह पद्मावत के दाम्पत्य प्रेम का भी चित्रण इनमें हुआ है।

‘अविसरसकहा’ में वस्तुिक अनुपम की समुद्र-यात्रा और रत्नमेन की समुद्र यात्रा में अत्यधिक सार्वभौम है—सावनी में ही नहीं जलमें भी। इसी प्रकार प्रेम विरह, मिलन सुख आदि का भी वर्णन भी दोनों में समान है। यद्यपि इन जीवन-कथाओं का अन्तिम लक्ष्य धर्म-साधन का साहाय्य बतलाना है किन्तु रसात्मकता की दृष्टि से इनमें कोई कमी नहीं है। अन्तर इतना ही है कि जायसी में संकेत है और इनमें रूप है। जायसी ने एक बात अवश्य खटखटी है कि नागवती की दुर्गति का गारुड-पंथा कहकर भी कवि उसका साहित्यिक परिहार करने में समर्थ नहीं हो सका। नागवती जैसी रूपवाली स्त्रियाँ सिंहलद्वीप में भल ही पाना भरती हैं किन्तु हृदय को उसे ही मिला है। हृदय की कोमलता का आभार पाकर नागवती अपने प्रकाश से पद्मावती को भी प्रसङ्गीकृत कर देती है। उसके विरह से द्रवित होकर पाठका की गोली आँखें अन्त-अन्त तक नहीं सूखती। इस लौकिक रस के समक्ष जायसी का मारा अलौकिक स्वरों मुख प्रेम तुच्छता प्रतीत होता है। रघुनन्दन-विरह का आभास रूप में पद्मावत में वर्तमान है। पद्मावत का अन्त भी शांति-रम परक दृष्टा है। रत्नमेन की मृत्यु और पद्मिनी के सती होने के पश्चात् कवि ने जगत की नश्वरता की चर्चा की है —

कहाँ सो रत्नमेनि धस राजा
कहाँ सुधा अति बुधि उपराजा
कहाँ मुरूप पदमावता राना
कोई न रहा जग रही कहाना

जाव में धम या अथ ही सब कुछ नहीं है। कभी कभी ऐसे भी क्षण आते हैं जब आचार के बन्धनों से तनी हुई मानवी नश ढीली होकर राह के बके बटोही की तरह कुछ सुस्ताना चाहती है और मानव का मन अपने से बहुत दूर बसी हुई का रनिक प्रिया की स्मृति में कुछ उन्मन उन्मन हो उठता है। जिन वस्तुओं को वह प्रत्यक्ष जीवन की कठोरता के बीच नहीं पा सकता उसे वह कथा के लोक में पाना चाहता है। महाम् आदर्शों से परिचालित आ-माएँ भी कभी कभी विशद्विमान की लृषा से आस होकर पुकार उठती हैं। ये सब प्रेम-कथाएँ इन्हीं मार्मिक क्षणों की मार्मिक उद्भावनाएँ हैं। नदी के प्रवाह की तरह अज्ञात स्त्रियों से निकलकर जन मानस की भूमि को रस प्लावित करती हुई ये प्रेम कहानियाँ अनन्त-काल से बहती चली आ रही हैं और बहती रहेगी। नदी में बाँध बाँधकर जिस प्रकार नहरें निर्माण की जाती हैं उसी प्रकार इन कथाओं में कुछ ऐतिहासिक तथा काल्पनिक प्रसंगों का पुट देकर अपनी धर्म भावना के अनुकूल मोड़ लिया गया होगा। शुरु-शुरु में ये कहानियाँ अपने मूल-स्रोत के बहुत समीप रही होंगी किन्तु कालान्तर में वे इतनी बिस गयी कि मूल कथा एकदम चुर हो गयी और सत्यनारायण-कथा की तरह उनका साहाय्य ही शेष रह गया। पद्मावती युष्मावती नीलावती नाम से ग्यात कहानियाँ इसी प्रकार की हैं। जैन कवियों ने उसी मूल स्रोत से प्रभाव ग्रहण कर अनेक धार्मिक और प्रेम-कथाएँ लिखीं। उन्होंने सुकियो को भी प्रभावित किया और स्वयं प्रभावित भी हुए। यही स्वाभाविक भी है। कथा में महत्त्व का सामान्य बताने की इनकी दृष्टि सन्तुष्टिपूर्ण परिस्थितियों का सामना करते हुए साधना के चरम बिन्दु पर पहुँचने का इनका प्रयास प्रेम प्रसंगों के बीच बीच में धार्मिक या दार्शनिक सिद्धान्तों का निरूपण तथा कथा के अन्त में ज्ञान-रस की निष्पत्ति—यह सब कुछ

विलक्षण है सराहनीय है। अतः इस रूप में सूफी साहित्य पर नका कृण कितना और कैसा है कहना कथं है।

सन्त साहित्य —हिन्दी साहित्य में सन्त गुरु सामायत नाथपथियों तथा उन निर्गुणी सन्तों के लिये प्रयुक्त होता है जो कबीर दादू मुन्दरदाम आदि की परम्परा में आते हैं। जिन विचारों को लेकर ये सन्त आये उनकी पृष्ठभूमि में ही निहित हो चुका था और इनके निर्माण में शिव शासन बौद्ध जैन नाथपथी सभी का योग था। वस्तुतः वे लोकधर्म था जो कबीर की अन्तर्लक्ष्य चारणा में आगे चलकर प्रकट हुआ।

सन्त-साहित्य के तीन भ्रम माने गये हैं—विचंचन चेतारना और खडन। इनका ईश्वर सगुण निर्गुण में होकर भी भ्रम का आधा बना। साधना और भ्रम—यही उसका प्राप्ति का आधार है। गोरखनाथ ने अपने पथ के प्रचार में जिस हठयोग का आधार लिया था वही हठयोग सन्त मत का साधना का प्रधान भ्रम हुआ। नाथसंप्रदाय में योग के महत्व की स्वीकृति का प्रयोग में कौलपथ को माना गया है किंतु कौलो में जा अभिचार का वृत्ति उसकी निन्दा गोरखनाथ ने की है। जनधर्म में योग प्रदान धर्म है। राधा को पावकर द्विजा का अग्रसे भजन कर कवलज्ञान का प्राप्ति जन मावक का अन्तिम नय होता है। यह स्वीकार करना तक मगत है कि मित्रा एवं नाथपथियों पर पातजलि के योगशास्त्र तथा कौला के ध्यान के अतिरिक्त जना के योग मित्राता का भी प्रभाव पड़ा होगा। गुरु गोरखनाथ ने जिन बार पथा का अनुभव नाथपथ में किया था उनमें पारम और नेमि पथ भी थे। मित्रा के समय में कुछ ऐसे तांत्रिक जन सम्प्रदायों का उल्लेख मिलता है जिनमें योग का प्रधानता था तथा जिनका वंश विद्याम कौलो की तरह था। भ्रमों के मध्यान्तानुगमशास्त्र के बीना अनुवा में जिस नयमि मोक्ष प्रदाय का उल्लेख है उस प्रोफेसर उ ने योगशास्त्र बताया है किंतु किसिग उसमें जिन जनों तांत्रिक सम्प्रदाय का अध्य लेता है जा निग्रथ जैनियों की संख्या था। सका दा प्रकार का साधना भी आठ साधनाएँ जो अतः ज्ञान में आधी थी तथा आठ साधना अनुभव जनित। १ बरमा ने आशीर्विको के कुछ सम्प्रदायों की तुलना नाथपथियों से की है और जन पर परा से नाथ पर परा का सम्बन्ध जोड़ा है।

द्वितीय साधन, मन साधन प्राण साधन आदि के द्वारा चक्र भदन की प्रक्रिया तथा कुण्डलिनी को जागृत कर अनहद नाद आदि का अनुभूति आदि योगिक क्रियाएँ नाथपथी तथा सन्तों में वर्तमान हैं। इडा तथा पिंगला के मध्य में प्रवाहित सुषुम्णा के ज्ञान की आवश्यकता कबीर ने बतायी है। हिन्दी के जैन कवि विश्वभूषण में इन योगिक क्रियाओं के प्रति उन्मुखता का भाव है। कालान्तर में मुख्य साधनों की अधिकता मानव का स्वभाविक वृत्तियों के उन्मेष के स्थान पर हठयोग द्वारा अस्वाभाविक तथा आरोपित वृत्तियों की प्रस्थापना तथा लोक भावना की उपेक्षा के कारण सन्तों ने सहज समाधि तथा चित्त शक्ति पर अधिक जोर देना प्रारम्भ किया। कबीर ने सन्तों सहज समाधि भली कहकर जहाँ सहज जीवन पर जा दिया वहाँ जाइन्दु ने चित्त शक्ति को सबसे बड़ा तत्त्व बताया।

वही भाव है तब वह विष, वही वह करि लीज ।

केशव जी कह्यो बलि पर, बिछड़ मुझ से बलि त—परमात्म-पूजा ।

[हे जीव ! वहाँ चुकी हो जायी और तो दया ही करो किन्तु अबतक जिस मूढ़ नहीं होया, अबतक यौन नहीं मिलने का]

बारहवीं शताब्दी में लिखित धारणा में यौन और संन्यस पर ही ध्यान देने की आज्ञा कही गयी है—

तो यथा सबहु सीसु गुरु सन्ध उचल मोसु ।

वचतउ संजहु डउ दुष सायादा जो बिष सासलि साह ॥

सत्रहवीं शताब्दी में उत्पन्न उदयराम जी ने गुरु बाकी में भक्त-करण को निर्मात्र बनाने पर जोर दिया । जटा बढ़ाने से क्या होता है यदि खून और पाखण्ड नहीं छोड़ा । फिर मुकाने से क्या लाभ यदि मन नहीं मूढ़ा । घर छोड़ने से क्या लाभ यदि आत्मा की नहीं समझ सके ।

जटा बघाया किनु जाँम पाखण्ड न छंडयउ
मस्तक मूक्यां किनु मन जो माहि न मूढयउ
पूगो किनु मँते किये जो मन माहि महलो रहइ
बरबार त पां सीषउ किनु भए बूझो उठी कहइ

कबीर मध्ययुग के सबसे बड़े मौलिक विचारक थे । मानव मानव के बीच वर्तमान विवेक की लक्ष्मणरेखा को लाँचकर उन्हींने जिस सामाजिक एवं धार्मिक साम्यवाद की विचार-सरणी उपस्थित की उसको भाषा सम्पूर्ण मध्ययुग के साहित्य में विलक्षण है । रामानन्द जैसे स्वर्ण विस्तार ने भी भक्ति से बाहर सामाजिक मान्यता के रूप में वर्णव्यवस्था को मान लिया था किन्तु कबीर ने उसके मूल सिद्धान्त पर ही आघात कर अनुस्यू मान की समानता का विचार उपस्थित किया । उनका साम्यवाद न तो हिमेलका का द्वन्द्वात्मक आदर्शवाद है और न वाक्सं का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद । धूर के नैतिक आदर्शवादी साम्यवाद से भी यह भिन्न है । प्लेटो के 'सामाजिक साम्यवाद' को तो कार्यरूप में परिणत करना ही असम्भव है । कबीर का साम्यवाद इन सबसे ऊँची चीज है । उसमें एक तरफ इस्लाम की व्यावहारिकता तथा दूसरी तरफ भारतीय भक्तिवादी दर्शन का शुद्ध समन्वय है । जैनों की सम्यक दृष्टि का प्रकारान्तर से इस पर काफी प्रभाव है । सोलहवीं शताब्दी में उत्पन्न जैत कवि महात्मा ध्यानस्थान में मानव-मानव से वर्तमान मूलभूत एकता के वर्णन होये हैं । कबीर से ज्ञान में यही अन्तर है कि जहाँ एक की जाया भाड़ने और फटकारने वाली है वहाँ दूसरे की जायी में कीमलता है नजला है—

राम कहो रहमान कहो कीठ, काप कहो महादेव री ।

बारस नाम कहो, कीई कहा, ककल जहा स्वयमेव री ॥

साजन मेद कहावत जाया एक मुक्ति का रूप री ।

तैसे कल कलना रेविक, जाप कलकल लकप री ॥

सिद्ध सत्ता नाथ जी—जहाँ से कुछ की महिमा की पुताई से स्वीकार किया है । यद्यपि साधना की कुछ मार्ग गुरु के सम्यक् विवेक के अभाव में बन गयीं किन्तु का सकता । इससे

कबीर ने गुरु और गोविन्द में प्रथम की प्राबलिकता दी है। दाढ़ के मत से सत्गुरु के मिलने से मुक्ति का द्वार खुल जाता है और सहज का सहज ही दीवार हो जाता है—सद्गुरु मिले तो पाइये भक्ति मुक्ति बंधार।' किन्तु गुरु के प्रति सन्तों की ये उक्तियाँ ज्ञान के बंध हैं भाव के नहीं। श्री कुशलसाम ने अपने पूज्य गुरु आचार्य पूज्यबाह्य के स्वागत में जिस भाव विह्वल पदावली का प्रयोग किया है वह सम्पूर्ण सन्त-साहित्य के लिये अज्ञेय है अज्ञात है। सन्तों में सम्बन्धपरता है जैनियों में भावपरता।

आब्यों मास असाढ़ भबूके दामिनी रे।

जोबड़ जोबड़ प्रीयडा वाट सकीमल कामिनी रे।

बातक मधुरइ सादिकि प्रीउ प्रीउ उचरइ रे।

बरसइ घण बरसात सजल सखइ भाइ रे।

इण अक्सरि श्री पूज्य महामोटा जती रे।

आवकना सुख हेत आया जम्बावनी रे।

जोबड़ अमगुह रीति प्रतीति बघइ वली रे।

विक्षा रमणी माथ रनइ मनवी रली रे॥

—(ऐतिहासिक जन काव्य संग्रह)

आत्मा और परमात्मा के प्रणय की भावात्मक अभिव्यक्ति ही रहस्यवाद के नाम से पुकारी जाती है। आचार्य सकल ने रहस्यवाद की परम्परा को ईरानी खजूर का भारतीय कलम कहा है किन्तु अयशंकर प्रसाद जैसे कुछ आलोचक इसकी परम्परा को खींचकर वेदों तक ले जाते हैं। जन साहित्य में रहस्यवाद का मूलरूप ई सप्त की प्रथम शताब्दी में लिखित आचार्य कुन्दकुन्द के भाव पाहुड में दृष्टिगोचर होता है। मुनि रामसिंह के दोहापाहुड तथा जोइन्दु के परमामप्रकाश में रहस्यवाद के उम स्वर की ध्वनि सुनाई पड़ती है जिसकी प्रतिध्वनि आगे चलकर कबीर के साहित्य में सुन पड़ी। यद्यपि जन धर्म ज्ञानमूलक है किन्तु हिंदी का जन कवि ज्ञान की अपेक्षा भाव पर अधिक जोर देता है। उसका ज्ञान भी प्रेममूलक है कोरा ज्ञान नहीं। सत्रहवीं शताब्दी में उत्पन्न बनारसीदास आनन्दधन विश्वनूषण आदि में भावात्मक रहस्यवाद अपने उत्कृष्टतम रूप में मिलता है। यह कहना कठिन है कि इसके मूल में जन परम्परा की प्रेरणा है या कबीर जैसे सन्तों का प्रभाव है। सम्भावना तो यही की जाती है कि सभी के समन्वय ने उनके मानस-तन्तुओं का निर्माण किया होगा। अपने को राम की बहुरिया मानकर कबीर ने जिस दाम्पत्य भाव की साधना की उस साधना की ज्योति ने बनारसीदास जैसे सत्तो का मार्ग-दर्शन न किया होगा यह कैसे कहा जा सकता है जब कि हम उनके प्रिय और प्रियतम के विरह की धड़ियों में वही तड़पन वही बेकसी, मिलन की वही लालसा और प्रियतम के घर आने पर उत्सवित आनन्द की वही धड़कन पाते हैं। प्रियतम से विछुड़ जाने पर कबीर की विरहिणी का बिया मछली की तरह तड़पने लगता है —

तमकै बिनु बालम और जिबा

दिन नहिँ जैन रात नहिँ निविया

रूपक रूपक कै और किया ॥

दुलहिन का नाम आहिल

बनारसीदास की विरहिणी को अपने-अपनीके प्रियतम के विरह में न जाने क्या-क्या होता है। वह अपनी बेचारी में भी विरह की साध बनाये हुए है —

मे विरहिनि पिय में खबौन
कों ललकें क्यों बस बिनु मीन
मेरे मन का प्यारा जो मिले
मेरा सहज सबेही जो मिले ॥—बनारसीदास ।

उसके हृदय में एक ही व्यास है—विद्या मिलन की किन्तु वह निर्मोही न जाने कहीं बैठ है । निरवभूषण कहते हैं—

लगु रहो जो हिय हो दरसन की मिया दरसन की भास ।
दरसन काहि न दीजिए ॥

भानन्दचन की विरहिणी दिन रात मोरा को तरह पिय का पथ निहारा करती है । उसे डर है कि कहीं उसका प्रियतम उसे भूल न गया हो । प्रियतम के लिये तो उसके समान लाखों हैं किन्तु उसके लिये तो उनका प्यारा ही सब कुछ है —

निशिदिन जोऊँ तोरि बाट डो बेर आभो रे डोला ।
सुख सारिखा तुज लाख है मेरे तुहीं भयोला ॥

बनारसीदास की विरहिणी के हृदय में एक ही कामना खेब रह गयी है कि जब उसका प्रियतम घर लौट आवेगा तो वह अपना सबस्व उसके चरणों पर निछावर कर देगी —

जउ देखौं पिउ की उनहार
तन मन सबस दारौं बार

सौभाग्य से एक दिन ऐसा आता है कि कबीर और बनारसीदास दोनों की विरहिणियों की साधना पूरा हो जाती है और उनके बालम अपनी-अपनी प्रियतमा की पुकार पर घर बसे आते हैं । इस मिलन में कितनी मनभूति कितनी भानन्दजय मनहार और कितना उल्लास है । कबीर की नायिका अपनी आँखों में भानन्द के भाँसु भर कर पुकार उठती है —

दुलहिनि गावहुँ मंगलाचार ।
हम घर आये हौं राजा राम भरसर ॥

दुलहिन होने के कारण उसमें जाज का अकण्ठन खेब है किन्तु बनारसीदास की दुलहिन का मन-मन भानन्द के इस सम्भार की संभाव नही पाता और लज्जा का भावपूर्ण भी अस्तव्यस्त हो जाता है । बाजस को देखने के साथ ही अर्धच स्वयं किसक जाता है और रही-सही जाज भी भय जाती है—

बाजस तुहँ तब बितवति बाहर फूटो ।
भँवर हूँ कहुँदाय सरन न छूटो ।

जैन-कवियों ने आध्यात्मिक-विवाहों के भी कल्प बधे हैं । श्रीवक्त्री दुलहिन के साथ श्रीवक्त्री दमणी का विवाह होने पर वेदवाक्यों के साथ ही श्री अन्नमयाय नमो हौं श्री अन्नमय नमो हौं ।

उनका 'शिवरमणी का विवाह' रूपक-काव्य इस क्षेत्र में महत्वपूर्ण है। हिन्दी के अनेक जैन-कवियों में सन्तोंकी-जी रूपकात्मक बाणियाँ अभ्येवितर्क तथा पहेलियाँ दृष्टिगोचर होती हैं। मन्दास्तीकास का 'सामायण षट् अर्थाह' यह रूपकोक्ति का सर्वोत्कृष्ट उदाहरण है। सन्तों ने अपने रूपकों के उपादान सामान्य जीवन से लिये हैं। ज्ञान के मूढ़ तत्वों को समझाने के लिये ताना भरनी चरखा जैसे दार्ष्टान्तिक जीवन में प्रयोग होनेवाले उपादानों का आधार उन्होंने लिया है। उसी अनुकरण पर अजयराज पादरणी का चरखा बउपई इस दिशा में एक प्रयोग है। जैन साहित्य में रूपकों में निबद्ध आध्यात्मिक फागुनों की अनोखी छटा दर्शनीय है। जैसे—

पिया बिनु कासों खेली होरी।

आतमराम पिया भर नाही मोकू होरी कोरी।

एक बार प्रीतम हम खेल उपसम केसरि बोरी।

छानत वह समय कब पाऊँ सुप्रति कहै कर जोरी॥

कही-कही इन जैन कवियों ने अपने दार्शनिक ग्रंथों से भा रूपकों के उपादान ढूँढ़े हैं किन्तु उनमें वह सरसता नहीं आ पायी है जो सामान्य-जीवन से लिये गये उपादानों में है।

इन जनो सिद्धो नाथो तथा सन्तों की विचार प्रणाली में ही नहीं बरम्ब शली प्रतीक योजना तथा उनकी साधना प्रणाली में प्रयुक्त शब्दों में भी अद्भुत साम्य है। वह साम्य है कि क्षय सहज निरंजन, चन्द्र सूर्य शिव आदि शब्दों का सबत्र एक ही अर्थ नहीं है और न काल के बहते हुए प्रवाह में ऐसा होना सम्भव भी है किन्तु उनकी चिन्तन प्रणाली विशिष्ट भावधारा अभिव्यक्ति का ढंग सबको देखकर ऐसा लगता है कि ये सभी शब्द तथा भाव त कालीन समाज की विचार धारा में ही व्याप्त थे और उनकी परम्परा पुरानी थी। उसी मूल स्रोत से जनो बौद्धों तथा अन्य सभी सम्प्रदायों ने अपने जीवन के तत्त्व ग्रहण किये। इस सम्बन्ध में एक का दूसरे पर प्रभाव दिखाना सर्कशास्त्र की शिर के बल खड़ा करने जसा प्रयास है। जैन मानस के अज्ञात स्रोतों से बहकर आनेवाली परम्परा की यह तटिनी आधुनिक हिन्दी के जैन कवियों के मानस कुलो से भी टकराई जिसकी अक्षुण्ण अभिव्यक्ति उनके साहित्य में अतः शत रूपों में हुई है।

मानतुंग

डा० नेमिचन्द्र शास्त्री

[बुद्धि-भाग और भगवद्भक्ति में लीन करने के हेतु जैन कवि मानतुंग ने मयूर और बाण के समान स्तोत्र-काव्य का प्रणयन किया है। इनका भक्तामर-स्तोत्र श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों ही सम्प्रदायों में समान रूप से समाहित है। भाषा-सौष्ठव एवं भाव गाम्भीर्य की दृष्टि से भारतीय-वाङ्मय में इनका स्थान अद्वितीय है।]

मनुष्य के मन को साक्षारिक ऐश्वर्यों भौतिक सुखों एवं ऐंद्रियिक भोगों से विमुक्त कर बुद्धिमान और भगवद्भक्ति में लीन करने के हेतु जैन कवि मानतुंग ने मयूर और बाण के समान स्तोत्र काव्य का प्रणयन किया है। इनका भक्तामर-स्तोत्र श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों ही सम्प्रदायों में समान रूप से समाहित है। कवि की यह रचना इतनी लोकप्रिय रही है कि इसे इसके प्रत्येक अन्तम चरण को लेकर समस्यापूर्णात्मक स्तोत्र काव्य लिखे जाते रहे हैं। इस स्तोत्र की कई समस्यापूर्तियाँ उपलब्ध हैं।

भाचार्य कवि मानतुंग के जीवन-वृत्त के सम्बन्ध में अनेक विरोधी विचार-धाराएँ प्रचलित हैं। भट्टारक सकलचन्द्र के शिष्य ब्रह्मचारीपायसहस्र कृत भक्तामरवर्णित में जो कि विक्रम संवत् १६६७ में समाप्त हुई है लिखा है कि धारावीश भोज की राजसभा में कालिदास भारवि माघ आदि कवि रहते थे। मानतुंग ने ४८ साकलो को तोड़कर जन धर्म की प्रभावना की तथा राजा भोज को जन धर्म का भट्ठालु बनाया। दूसरी कथा भट्टारक विश्वभूषण कृत भक्तामरवर्णित में है। इसमें भोज भट्ट हरि शम्भुचन्द्र कालिदास धनञ्जय वररवि और मानतुंग को समकालीन लिखा है। इसी आख्यान में दिसम्बान महाकाव्य के रचयिता धनञ्जय को मानतुंग का शिष्य भी बताया है।

भाषाध्य प्रभाचन्द्र ने क्रियाकलाप की टीका के अन्तर्गत भक्तामर स्तोत्र की टीका का उत्थानिका में लिखा है —

मानतुङ्गनामक शिताम्बरौ अष्टाकवि निर्धन्वाभाषवर्षैरपनीतमहाव्याधिप्रतिपक्षनिर्धन्व
भागौ भगवद् किं क्रियतामिति अवाप्तौ भगवतः परमात्मनो पुण्यगणस्तोत्रं विधीयतामित्यादिष्ट-
भक्तामर इत्यादि ।

१ इसका अनुवाद पं० लक्ष्मणलाल कृष्णजीयाजी द्वारा प्रकाशित हो चुका है।

२ यह कथा जैमिनिहारा-विचाररत्न तन्त्र पं० भास्करानन्द जी प्रेसी ने सन् १९२६ में सम्बद्ध से प्रकाशित भक्तामर-स्तोत्र की भूमिका में लिखी है।

अर्थात्—मानतुंग श्वेताम्बर महाकवि थे। एक दिगम्बराचार्य ने उनको महाभारत से मुक्त कर दिया इससे उन्होंने दिगम्बरधर्म ग्रहण कर लिया और पूछा भगवन्! अब मैं क्या कहूँ? आचार्य ने आज्ञा दी कि परमात्मा के गुणों का स्तौन बनाओ। फलत आदेशानुसार अंतामरस्तौन का प्रणयन किया गया।

वि सं १३३४ के श्वेताम्बराचार्य प्रभावन्दसुरिकृत प्रभावकचरित में मानतुंग के सम्बन्ध में लिखा है—

ये काशी निवासी धनदेव सेठ के पुत्र थे। पहले इन्होंने एक दिगम्बर मुनि से दीक्षा ली और इनका नाम जावकीर्ति महाकीर्ति रखा गया। अनन्तर एक श्वेताम्बर सम्प्रदाय की अनुयायिनी आविका ने उनके कमण्डलु के जल में जसजीव बतलाये जिससे उन्हें दिगम्बर धर्म से विरक्ति हो गयी और जितनिह नामक श्वेताम्बराचार्य के निकट लासित होकर श्वेताम्बर साधु हो गये और उसी अवस्था में अंतामर की उ होने रचना की।

वि सं १३६१ के मेरुतुंगवृत्त प्रबन्धचिन्तामणि ग्रन्थ में लिखा है कि मयूर और बाण नामक साक्षात् बहनो पण्डित थे। वे अपनी विद्वत्ता से एक-दूसरे के साथ स्पर्द्धा करते थे। एक बार बाण पण्डित अपनी बहिन से मिलने गया और उसके घर जाकर रात में द्वार पर सो गया। उसकी मानवती बहिन रात में खड़ी हुई थी और बहनोई रात भर मनाता रहा। प्रात होने पर मयूर ने कहा—

ह तन्वगी। प्राय सारी रात बीत चली चन्द्रमा क्षीण सा हो रहा है यह प्रदीप मानी निद्रा के अधीन हाकर झूम रहा है और मान की सीमा तो प्रणाम करने तक होती है अहो! तो भी तुम क्रोध नहीं छोड़ रही हो।

काव्य के तीन पा बार बार मुनकर बाण ने बोधा चरण बना कर कहा— हे चण्डि! स्तनो के निकटवर्ती होने से तुम्हारा हृदय कठिन हो गया है—

गतप्राया रात्रि कृतान्तु शशा शीयत इव
प्रदीपोऽय निद्राव्रणमुपगतो धूणित इव।
प्रणामान्तो मानस्यजसि न तथापि क्रममहो
कुचप्रत्यालसया हृदयमपि ते वण्डि। कठिनम् ॥

आई के मुख से चतुर्थ पाद को सुनकर वह लज्जित हो गयी और अभिज्ञाप दिया कि तुम कुछी हो जाओ। बाण पतिव्रता के भाप से तत्काल कुछी हो गया। प्रातःकाल शाल से शरीर ढक कर वह राजसभा में आया। मयूर ने बरकोडी कहकर बाण का स्वागत किया। बाण ने

१ मानतुंगसुरिचरितम्—पृ ११२ ११७—सिंधी ग्रन्थमाला १९४ ई।

२ प्रबन्धचिन्तामणि—सिंधी ग्रन्थमाला सम् १६३३ पृ ४४। प्रभावकचरित के कथानक में बाण और मयूर की समुद्र और दामाद लिखा है। प्रबन्धचिन्तामणि के श्लोक के चतुर्थ चरण में 'चण्डि' के स्थान पर 'सुभ' पाठ पाया जाता है।

३ 'बरकोडी' प्राकृत पद का परवर्द्धन करने पर बरक ओडी—शाल ओड़कर आये हो तथा अण्डे कुछी बने हो, ये दोनों अर्थ निकलते हैं।

वेदशास्त्रों का विचार किया और पूर्व के संस्कृत ग्रंथों के अनुसरण से प्रेरित होकर वे 'मयूर' में भी अपनी शास्त्रों का उल्लेख करने लगे। 'मयूर' में भी 'मयूर' शब्द का प्रयोग किया गया है। 'मयूर' शब्द का प्रयोग 'मयूर' शब्द के अन्तर्गत किया गया है।

इन वेदशास्त्रों के द्वारा ही वेदों के अन्तर्गत किसी सम्प्रदाय-विशेषी के राजा से कहा कि यदि वेद वेदशास्त्रों में कोई ऐसा चमत्कारी हो सभी जगह यहाँ रहें, अन्यथा उन्हें राज्य से निवृत्त कर दिया जाय। मानसुंग शास्त्रों को दुमाकर राजा ने कहा—'अपने वेदशास्त्रों के कुछ चमत्कार दिखाओ'। वे बोले—'हमारे वेदशास्त्रों की शक्तिशाली है, उनके चमत्कार क्या हो सकते हैं। हमें उनके चमत्कार वेदशास्त्रों का चमत्कार देखा जा सकता है। इस प्रकार कहकर अपने शरीर को चालीस हथकड़ियों और बेड़ियों से कसवा कर उस नगर के श्रीगुणाधिवे के मन्दिर के पिछले भाग में बैठ गये। भक्तानन्दस्तोत्र की रचना करने से उनकी बेड़ियाँ टूट गयीं और मन्दिर को अपने सम्मुख परिवर्तित कर शासन का प्रभाव दिखाया'।

मानसुंग के सम्बन्ध में एक इतिवृत्त श्वेताम्बरदास गणेशकर का भी उपलब्ध है। उन्होंने भक्तानन्दस्तोत्रकृत में जिसकी रचना वि. सं. १७२६ में हुई है प्रभावशाली के समान ही मयूर और बाण को असुर एवं जामाता बताया है तथा इनके द्वारा रचित सूर्यशतक और चण्डी शतक का निदर्श किया है। राजा का नाम बृद्धभोज है जिसकी सत्ता में मानसुंग उपस्थित हुए थे।

मानसुंग सम्बन्धी इन परस्पर विरोधी भाष्यानों के अध्ययन ने निम्न लिखित तथ्य उपस्थित होते हैं —

(१) मयूर बाण कालिदास और माघ आदि प्रसिद्ध कवियों का एकत्र समन्वय दिखलाने की प्रथा १ वीं शती से १६ वीं शती तक के साहित्य में उपलब्ध है। बल्लाल कवि विरचित मीन प्रबन्ध में भी इस प्रकार के अनेक इतिवृत्त हैं।

(२) मानसुंग को श्वेताम्बर भाष्यानों में पहले दिगम्बर और पश्चात् श्वेताम्बर माना गया है। इसी परम्परा के आधार पर दिगम्बर लेखकों ने पहले इसे श्वेताम्बर और पश्चात् दिगम्बर लिखा है। यह कल्पना सम्प्रदाय मोह का ही फल है। दिगम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदाय में जब परस्पर कटुता उत्पन्न हो गयी और मान्य भाषायों की अपनी ओर खींचने लगे तो इस प्रकार के विवर्तित इतिवृत्तों का साहित्य में प्रविष्ट होना अनिवार्य हो गया।

(३) मानसुंग ने भक्तानन्दस्तोत्र की रचना की। दोनों सम्प्रदायों ने अपनी-अपनी मान्यता के अनुसार इसे अपनाया। पारम्पर्य में इस स्तोत्र में ७८ काव्य-पद्य थे। प्रत्येक पद्य में काव्यत्व रहने के कारण ही ७८ पद्यों को ७८ काव्य कहा गया है। इन ७८ पद्यों में से श्वेताम्बर सम्प्रदाय ने अष्टोत्तमस्य सिंहासनम् अम् और अम् इति चार प्रातिहास्यों के निरूपक पद्यों को ग्रहण किया तथा हुनुमि, पुण्यवृष्टि, आश्विनम् और विष्णुस्मृति इन चार प्रातिहास्यों के निरूपक पद्यों को निरासक इति स्तोत्र में ७४ पद्य ही माने। फिर दिगम्बर सम्प्रदाय की कुछ हस्तलिखित प्रतियों में श्वेताम्बर सम्प्रदाय द्वारा निरूपित हुए, अम् और प्रातिहास्यों के बीच चार नये पद्य और

अधिकतर पंक्तों की संख्या ५२ गड़ की गयी।^१ वस्तुतः इन स्तोत्र काव्य में ४८ ही मूल पद्य हैं।

(४) स्तोत्र-काव्यों का महत्त्व दिखाने के लिए उनके साथ भक्तिकारपूर्ण भाष्याओं की अभिवृत्ति की गयी है। अथर्व पुष्पदन्त बाण प्रभृति कवियों के स्तोत्रों के पीछे कोई-न कोई भक्तिकार पूर्ण भाष्यान वर्तमान है। भगवद्भाषि चाहते वह बीतरागी की हो या सरागी की अभीष्ट पूर्ति करती है। पूजा पद्धति के आरम्भ होने के पूर्व स्तोत्रों की परम्परा ही भक्ति के क्षेत्र में विद्यमान थी। यही कारण है कि भक्तान्तर, एकीभाव और कल्याणमन्दिर प्रभृति जैन स्तोत्रों के साथ भी भक्तिकार पूर्ण भाष्यान जुड़े हुए हैं। इन भाष्याओं में ऐतिहासिक तथ्य हो या न हो पर इतना सत्य है कि एकाग्रतापूर्वक स्तोत्र पाठ करने से आत्म शक्ति उत्पन्न होती है और यही आशिक शक्ति अभीष्ट की सिद्धि में सहायक होती है।

समय विचार :

मानसुग के समय निम्न पर उक्त विरोधी भाष्यानों से इतना प्रकाश अवश्य पड़ता है कि वे हर्ष भवना भोज के समकालीन हैं। अतः सबप्रथम भोज की समकालीनता पर विचार किया जाता है। इतिहास में बताया गया है कि सीमक हर्ष के बाद उसका यशस्वी पुत्र मुञ्ज उपनाम वाक्पति वि सं १ ३१ (ई ९७४) में मालवा की गद्दी पर आसीन हुआ। वाक्पति मुञ्ज ने जाट कर्णाटक चोल और केरल के साथ युद्ध किया था। यह योद्धा तो था ही साथ ही कला और साहित्य का संरक्षक भी। उसने धारा नगरी में अनेक तालाब खुदवाये थे। उसकी सभा में पद्मगुप्त अनङ्गय धनिक और हलायुध प्रभृति श्यातिनामसाहित्यिक रहते थे। मुञ्ज के अनन्तर सिधुराज या नवसाहसाङ्ग सिंहासनासीन हुआ। सिधुराज के अन्तकालीन शासन के पश्चात् उसका पुत्र भोज परमरा की गद्दी पर बैठा। इस रोजकुल का यह सचशक्तिमान और यशस्वी नृपति था। इसके राज्यासीन होने का समय ई सन् १ ८ है। भोज ने दक्षिणी राजाओं के साथ तो युद्ध किया ही पर तुरुष्क एवं गुजरात के कोत्तिराज के साथ भी युद्ध किया। मेहतुग के अनुसार^२ भोज ने पञ्चपन वर्ष सात मास तीन दिन राय किया था। भोज विद्या रसिक था। उसके द्वारा रचित लगभग एक दर्जन ग्रन्थ हैं। इसी भोज के समय में आचार्य प्रभाचन्द्र ने अपना प्रमेयकमल मार्तण्ड लिखा है —

१ अभी एक भक्तान्तर दि० जैन समाज भागलपुर (वी सं २४९) से प्रकाशित हुआ है जिसमें 'बृष्टिदिव सुमनसां परितः प्रपात' (३५) कुष्माण्डसुखसहसामपि कीटितसंख्या (३७) वेव त्वदीयसकलामलकेवलता (३९) पद्य अधिक सुश्रित हैं।

श्वेताम्बर माध्याह्न एक भक्तान्तर हमें मिला है जिसमें गम्भीरताररज (३२) मन्दार सुन्दरनमोस्तुपादिजात (३३) शम्भरप्रभावलय (३४) स्वर्णपत्रग (३५) पद्य सुश्रित नहीं हैं। ३१ वें पद्य के पश्चात् ३६ वें पद्य का पाठ ३२ वें पद्य के रूप में दिया गया है।

२ पञ्चाशत्पञ्चवर्षाणि भासा सप्त दिनत्रयम्।

भोजसम्यं भोजराजैः सगौडं दक्षिणपथम्॥

—प्रबन्धचिन्तामणि पृ० २२ सिंघी ग्रन्थमाला १९३३।

[illegible]

श्री ३०- असासकाल की श्रावणी के असासकाल को समझें। वर्ष १०२० के असासकाल भासा है।
अस भास का समयकाल ११ वीं श्रावणी है।

आचार्य कवि मानसुंग ने प्रतापनर स्तोत्र की कौसी मयूर और बाण की स्तोत्र-पौरी के सहाय हैं। बाणेश्वर भोज के राज्य में मानसुंग ने अपने स्तोत्र की रचना नहीं की है। बाण भोज के राज्य-काल में बाण और मयूर के साथ बाणेश्वर का साहचर्य कराना संभव नहीं है।

संस्कृत साहित्य के प्रसिद्ध इतिहास-विद्वान डॉ० ए. बी. कीच ने मत्स्यपुराण के संबंध में अनुमान किया है कि कोठरियों के ताले या पाषाणबद्धता संसारबंधन का श्लोक है। उनका कथन है—

"Perhaps the origin of the legend is simply the reference in his poem to the power of the fine to save those in fetters doubtless metaphorically applied to the bonds holding men to Carnal life."

अर्थात्—मन्मथ इस कथा का मूल केवल उनकी कविता में पाशों से भावस्थानों के बचाने के लिए जिनदेव की अस्ति के उल्लेख में है जो निम्न ही मनुष्यों को सांसारिक जीवन से नाँचने वाले पाशों के लिए रूपक है ।

डा. कौश ने मानसुग की बाण के समकालीन अनुमान किया है।^२ सुप्रसिद्ध इतिहासज्ञ पं० गौरीशंकर हीराचन्द श्रोत्र्या ने अपने सिरौही का इतिहास नामक ग्रन्थ में मानसुग का समय हर्ष कालीन माना है। श्रीहर्ष का राज्याभिषेक ई. सन् ६७७ (वि. स. ६६४) में हुआ।

भक्तानामर-स्तोत्र के अन्तरंग परीक्षण से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि यह स्तोत्र कल्याण मंदिर का पुनर्बनी है। कल्याणमन्दिर में कान्हा की जैसी उछालें हैं वैसे इस स्तोत्र में यहीं हैं। अतः भक्तानामर के बाद ही कल्याणमन्दिर की रचना हुई होगी। अतः भक्तानामर की कल्पनाओं का प्रत्यासन एवं उन कल्पनाओं में कुछ नवीनताओं का समावेश अपेक्षापूर्वक हीनी में पाया जाता है। भक्तानामर में कहा है कि सूर्य की भाँति ही क्या उसकी प्रभा ही तासानी में कमलों को विकसित कर देती है। उसी प्रकार हे प्रभो। आपका स्तोत्र तो दूर ही रहे पर आपकी नाम-कथा ही समस्त प्राणों को दूर कर देती है। यन्मा—

मास्तारं सच स्वयन्मस्तस्मात्स्वयं

स्वस्तिकवाचि वगणां दुरितरानि हन्ति

दूरे सहस्रनिकरसु सुखी मनीष

सदाकाले नृजगति विहासमात्रे ॥

—अथवा मरुतो न पच (२)

२ अश्वत्थामाचार्यः सन्धान-प्रवर्तिता ।

1-7-A history of Sanskrit literature 1941 Page-214-215
(Religious poetry).

कल्याणमन्दिर में उपर्युक्त कल्पना को बीज रूप में स्वीकार कर बताया गया है कि जब निदाघ में कमल से युक्त तालाब की सरस बाधु ही स्त्री-धाताप से संतप्त पथिकों की गर्मी से रक्षा करती है, तब बलाशय की बाध ही क्या ? उसी प्रकार जब आप का नाम ही संसार ताप को दूर कर सकता है तब आपके स्त्री के सामर्थ्य का क्या कहना ?

आस्तामचिन्त्यमहिमा जिन संस्तवस्त

नामापि पाति भवतो भवतो जगन्ति ।

तीक्ष्णत पोपहतपान्थ जनाम् निदाघे

प्रीणाति पद्मसरस सरसोऽनिलोऽपि ॥

—कल्याणमंदिर पद्य (७)

भक्तामर-स्तोत्र की गुणगान महत्त्व-मूकब कल्पना का प्रभाव और विस्तार भी कल्याण मन्दिर में पाया जाता है। भक्तामर-स्तोत्र में बताया गया है कि प्रभा। सयाम में आप के नाम का स्मरण करने से बलवान राजाओं का भी युद्ध करते हुए छोड़ो और हाथियों की भयानक गर्जना से युक्त सैन्यवत् उसी प्रकार नष्ट भट्ट हो जाता है जिस प्रकार सूय के उदय होने न भ्रमकार नष्ट हो जाता है। यथा—

बलात्तरङ्गजगज्जितभीमनाद

माजौ बल बलवतामपि भपतीनाम् ।

उद्यद्दिवाकरमयूखशिखापविद्ध

बल्कीतनात्तम ह्वाश भिदाभुपति ॥

— भक्तामरस्तोत्र पद्य (४२)

उपर्युक्त कल्पना का रूपान्तर कल्याणमन्दिर के ३२व पद्य में उसा प्रकार पाया जाता है जिस प्रकार जिनसेन के पार्श्वभ्युदय में मेघदूत के पाद सन्निवेश के रूने पर भी कल्पनाओं में रूपान्तर। यथा—

यद्गर्जद्वजितघनीघमदभ्रभीम—

अश्वत्तबिन्मुसलमासलबोरघारम् ।

दै येन मुक्तमथ दुस्तरवारि दध

तेनैव तस्य जिन । दुस्तरवारिदृश्यम् ॥

—कल्याण मन्दिर स्तोत्र पद्य (२)

इसी प्रकार भक्तामर स्तोत्र के नियोऽदयं इलतमोहमहान्धकारं (पद्य १८) का कल्याण मन्दिर के नून न मोहतिमिरावृतलाचनेन (पद्य ३७) पर और त्वामामनति मुनय परमं पुमांसम (पद्य २३) का त्वां योगिनो जिन । तदा परमात्मरूपम् (पद्य १४) पर स्पष्ट प्रभाव दिखलाई पड़ता है।

कोई भी निष्पक्ष समालोचक उपर्युक्त विश्लेषण के प्रभाव में इस स्वीकृति का विरोध नहीं कर सकता है कि भक्तामर का शब्दों पदों और कल्पनाओं में पर्याप्त सामर्थ्य है तथा भक्तामर की कल्पनाओं और पदावलियों का विस्तार कल्याणमन्दिर में हुआ है।

भक्तार स्तोत्र के प्रारम्भ करने की प्रीति पूर्णवत्त के शिवमहिम्न-स्तोत्र से प्राप्त मिलती है। इतिहास एवं जीवन काल में भक्तार पर पञ्चकेतरीस्तोत्र का भी प्रभाव परिलक्षित होता है। भक्तार भाक्तुंग का समय ७वीं शती है। यह शती मयूर, बाणभट्ट आदि के चमत्कारी-स्तोत्रों की रचना के लिए प्रसिद्ध भी है।

भारत का सांस्कृतिक इतिहास इस बात का साक्षी है कि ई. स. की १२वीं शताब्दी से मन्मथ लम्ब का प्रचार विशेष रूप से हुआ है। १२वीं शताब्दी में महायान और कापालिकों ने बड़े-बड़े चमत्कार की बातें कहना प्रारम्भ की। भक्तार यह विलष्ट कल्पना न होगी कि उस चमत्कार के युग में आचार्य भाक्तुंग ने भी भक्तार स्तोत्र की रचना की हो। इस स्तोत्र की उन्होंने दावानि भयंकर तप, राज सेवाएँ, भयानक सभुद्र आदि के भयों से रक्षा करने वाला कहा है। जलोदर एक कुष्ठ बीसी व्याधियाँ भी इस स्तोत्र के प्रभाव से नष्ट होने की बात कही गयी है। भक्त स्पष्ट है कि चमत्कार के युग में वीतरागी आदिजिनका महत्त्व और चमत्कार कवि ने युग के प्रभाव से ही दिखवाया है। भक्तार भाक्तुंग का समय ७वीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध है।

रचना और काव्य प्रतिभा

भाक्तुंग ने ४ पद्य प्रमाण भक्तार-स्तोत्र की रचना की है। यह समस्त स्तोत्र बसन्त तिलका छन्द में लिखा गया है। इसने आदितीयकर ऋषयनाथ की स्तुति की गई है। पर इस स्तोत्र की यह विशेषता है कि इसे किसी भी तीर्थक्षेत्र पर कटित किया जा सकता है। प्रत्येक पद्य में उपमा उत्प्रेक्षा और रूपक अलंकार का समावेश किया गया है। इसका भाषासौष्टव और भावगाम्भीर्य प्रसिद्ध है। कवि अपनी नम्रता दिखलाता हुआ कहता है कि हे प्रभो! भक्त्य और बहुश्रुतज्ञ विद्वानों द्वारा हँसी के पात्र होने पर भी तुम्हारी भक्ति ही मुझे मुखर बनाती है। बसन्त में कोकिल स्वयं नहीं बोलना चाहती प्रत्युत आम्र-मंजरी ही उसे बलात् कूजने का निमन्त्रण देती है। यथा—

अल्पभर्त भववतां परिहासवान्
त्वदभक्तिरेव मुखरी कुल्ले बलामाम ।
यत्कोकिल किल मधो मधुरं विरोति
तच्छाकूतकलिकानिकरकहेतु ॥

प्रतिशयोक्ति अलंकार में आराध्य के गुणों का वर्णन करता हुआ कवि कहता है कि हे भगवन्! आप एक अद्भुत जगत प्रकाशी दीपक हैं जिसमें न तेल है न बाती और न धूप। पर्वती को कम्पित करने वाले वायु के फोंके भी इस दीपक तक पहुँच नहीं सकते हैं। तो भी जगत में प्रकाश फैलता है। यथा—

निर्दुर्भवतिरपञ्जिततैलपूर
कुत्स जगज्जमिदं प्रकटीकरोति ।
यस्यो न जातु स्रष्टां भविताभलाणां
श्रीयोगरत्नमयि तत्र चन्द्रप्रकाश ॥

इस पद्य में आदिजिन को सर्वोत्कृष्ट विचित्र दीपक कहकर कवि ने अतिशयोक्ति अलंकार का समावेश किया है। अतिशयोक्ति अलंकार के उदाहरण इस स्तोत्र में और भी कई पाये हैं। पर १७ में पद्य की अतिशयोक्ति बहुत ही सुन्दर है। कवि कहता है कि हे भगवन ! आपकी महिमा सूर्य से भी बढ़कर है क्योंकि आप कभी भी अस्त नहीं होते न राहुगम्य हैं न आपका महान प्रभाव मेघों से अधिक होता है एवं आप समस्त लोको के स्वरूप को स्पष्ट रूप से अवगत करते हैं। यथा—

नास्तं कदाचिदुपयासि न राहुगम्य
स्पष्टीकरोषि सहसा युगपज्जगन्ति ।
नाम्भोषरोदरनिस्सृज्य महाप्रभाव
सूर्यातिशायिमहिमासि मुनीन्द्र लोके ॥

—भक्तामरस्तोत्र पद्य (१७)

यहाँ भगवान को अद्भुत सय के रूप में वर्णित कर अतिशयोक्ति का चमत्कार दिखाया गया है।

कवि आदिजिनको बुद्ध शंकर धाता और पुरुषोत्तम सिद्ध करता हुआ कन्ता है—

बद्धस्त्वमेव विबधाचितबद्धिबोधा
त्वं शंकोऽसि भुवनत्रयशकरत्वाद्
नातासि धीर शिवमागविवेचिषानाद्
व्यग्त बमेव भगवन् । पुरुषात्तमोऽसि ॥

—भक्तामरस्तोत्र पद्य (३५)

इस प्रकार मानतुंग में काव्य प्रतिभा और उनके इस स्तान-काव्य में सभी काव्य-गुण समवेत हैं।



राजस्थानी जैन सन्तों

की

साहित्य-साधना

डा० कस्तूरचन्द्र कासलीवाल

[जैन सन्त साहित्य-संग्रह की दृष्टि से कभी जातिवाद एवं सम्प्रदायवाद के चक्कर में नहीं पड़े, किन्तु जहाँ से भी अच्छा एवं कल्याणकारी साहित्य उपलब्ध हुआ वहीं से उसका संग्रह करके शास्त्र भण्डारों में समर्पित किया गया। साहित्य-संग्रह की दृष्टि से इन्होंने स्थान-स्थान पर ग्रन्थ भण्डार स्थापित किये हैं। राजस्थान इसका ज्वलन्त उदाहरण है।]

भारतीय इतिहास में राजस्थान का महत्वपूर्ण स्थान है। एक ओर यहाँ की भूमि का प्रत्येक कण बीरता एवं शौर्य के लिये प्रसिद्ध रहा है तो दूसरी ओर भारतीय साहित्य एवं संस्कृति के गौरव स्थल भी यहाँ पर्याप्त संख्या में मिलते हैं। यदि राजस्थान के बीर योद्धाओं ने जन्मभूमि की रक्षार्थ हँसते-हँसते प्राणों को न्योछावर किया तो यहाँ होने वाले आचार्यों सन्तों एवं विद्वानों ने साहित्य की महती सेवा की और अपनी रचनाओं एवं कृतियों द्वारा जनता में देश भक्ति जाग्रति एवं नतिकता का प्रचार किया। यहाँ के रणथम्भौर कुम्भलगढ़ बिलौर भरतपुर मांडौर जसे दुर्ग यदि बीरता देशभक्ति एवं त्याग के प्रतीक हैं तो जैसलमेर नागौर बीकानेर अजमेर धामेर बूगरपुर सामबाडा टोडाराजसिंह आदि कितने ही ग्राम एवं नगर राजस्थानी ग्रन्थकारों साहित्यापासकों एवं सन्तों के पावन स्थान हैं जिन में अनेक सफ़ेद एवं भस्मा वातों के मध्य भी साहित्य की प्रमूख बरोहर को सुरक्षित रखा। वास्तव में राजस्थान की भूमि पावन एवं महान् है तथा यहाँ का प्रत्येक कण बन्दनीय है।

राजस्थान की इस पावन भूमि पर कितने ही सन्त हुए जिन्होंने अपनी कृतियों द्वारा भारतीय साहित्यके भण्डारको इतना अधिक भरा कि बहु कभी ज़ासी नहीं हो सकता। यहाँ सन्तों की परम्परा चमकी हुई रही और कभी उसमें व्यवधान नहीं आया। संतुष्ट एवं निर्गुण दोषों की भक्ति की मारा के यहाँ सत्त होते रहे और उन्होंने आध्यात्मिक प्रवचनों शीति-काव्यों एवं मुक्तक-श्रवणों द्वारा जन जागरण को उद्योग रखा। इस दृष्टि से जैन साङ्ख्यवाच सुन्दरराम आदि के नाम संश्लेषनीय हैं। इतर जैन सन्तों का भी राजस्थान केन्द्र रहा। इन सन्तों के बूगरपुर सामबाडा नागौर अजमेर, अजमेर बीकानेर जैसलमेर बिलौर आदि मुख्य कथर हैं। यहाँ से वे राजस्थान के ही नहीं किन्तु भारत के अन्य प्रदेशों से भी विहार करते और अपनी भाषा-साधना एवं साहित्य-साधना से सम-साधारण का

जीवन जैसे उठाने का प्रयास करते रहते। ये सन्त विविध भाषाओं के ज्ञाता होते थे और भाषा-विवेक से कभी मोह नहीं रखते थे। जिस किसी भाषा की जनता द्वारा कृतियों की मांग की जाती उसी भाषा में अपनी लेखनी बनाते तथा उसे अपनी आत्मानुभूति से परिष्कारित कर देते। कभी वे पुराण-ग्रन्थ लिखते तो कभी काव्य ग्रन्थों के लिखने में लेखनी बनाते। योषिध आयुर्वेद गरुड रस प्रलंकार आदि भी उनके विविध विषय थे। वे सैकड़ों की संख्या में रास एवं कथा-ग्रन्थों की एवं काण्ड, वेदिक सतक एवं बारहसूदी के रूप में रचनायें संरचित करके पाठकों को अध्यात्म रस का पान कराया करते। संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश हिन्दी गुजराती आदि सभी भाषाएँ उनको अपनी भाषा रही। प्रान्तवाद एवं भाषावाद के भगडे वे ये कभी नहीं पड़े क्योंकि इन सत्तों की साहित्य सर्जना का उद्देश्य तो सदैव ही आत्म सन्तोष एवं जन कल्याण का रहा है। लेखक का विश्वास है कि वेद स्मृति उपनिषद् पुराण रामायण एवं महाभारत काल के ऋषियों एवं सत्तों के समान भारतीय साहित्य की जितनी अधिक सेवा एवं सुरक्षा इन जन सत्तों ने की है उतनी अधिक किसी सम्प्रदाय ग्रन्थवादी के साधुवर्ग द्वारा नहीं हो सकी है। राजस्थान के इन सन्तों ने स्वयं तो विविध भाषाओं में सैकड़ों जारों कृतियों का सजन किया ही किन्तु अपने पूर्ववर्ती आचार्यों माधुआ कवियों एवं लेखकों की रचनाओं का भी बड़े प्रेम श्रद्धा एवं उमाह से संग्रह किया। एक एक ग्रंथ की कितनी ही प्रतियाँ लिखवाकर ग्रंथ भण्डारों में विराजमान की और जनता को उहे पढ़ने एवं स्वाध्याय के लिए प्रोत्साहित किया। राजस्थान के आज सैकड़ों हस्तलिखित ग्रंथ भण्डार उनकी साहित्यिक-सेवा के ज्वलत उदाहरण हैं। जन सत्त माहि-संग्रह की दृष्टि से कभी जातिवाद एवं सम्प्रदाय के चक्र में नहीं पड़े किन्तु जनों से भी आजा एवं कल्याणकारी साहित्य उपलब्ध हुआ वही से उसका संग्रह करके शास्त्र भण्डारों में संग्रहीत किया गया। साहित्य-संग्रह की दृष्टि से इहोन् स्थान-स्थान पर ग्रन्थ भंडार स्थापित किये। इन्हीं सत्तों की साहित्यिक सेवा के परिणामस्वरूप राज्यस्थान के जन ग्रंथ भंडारों में १॥ २ लाख हस्तलिखित ग्रंथ ग्रंथ भी उपलब्ध होते हैं। ग्रन्थ-संग्रह के अतिरिक्त २ होने जनेतर विद्वानों द्वारा लिखित काव्यों एवं ग्रन्थ ग्रंथों पर टाका लिखकर उनके पठनपाठन में सहायता पहुँचायी। राजस्थान के जैन ग्रंथ भंडारों में अकेले जैसलमेर के जैन ग्रंथ-संग्रहालय ही ऐसे ग्रंथ संग्रहालय हैं जिनका तुलना भारत के किसी भी प्राचीन एवं बड़े-से-बड़े ग्रंथ-संग्रहालय से की जा सकती है। उनमें संग्रहीत अधिकांश ताडपत्र पर लिखी हुई प्रतियाँ हैं जो वे सभी राष्ट्र की अमूल्य संपत्ति हैं। ताडपत्र पर लिखी हुई इतनी पुरानी प्रतियाँ अग्र्यत्र मिलना संभव नहीं है। श्री जिनचंद्रासूरि ने संवत् १४४७ में वृहत्ज्ञानभण्डार की स्थापना करके साहित्य की सैकड़ों अमूल्य निधियाँ को नष्ट होने से बचा लिया। जैसलमेर के इन भंडारों को देखकर कर्नल टाड डा ब्रूलर डा जैकोबी जैसे पाश्चात्य विद्वान एवं भाषाकार दलाल जैसे भारतीय विद्वान आश्चर्यचकित रह गये और यहाँ के महत्वपूर्ण संग्रह को प्राप्त कर दाँतो तले अंगुली दबायी। द्रोणाचार्य वृत्त प्रोबनियुक्ति कृति की इस भंडार में सबसे प्राचीन प्रति है जिसकी सम्भवतः १११७ में पाहिल ने प्रतिनिधि की थी। जैनाग्राम एवं ग्रन्थों की प्रतियों के अतिरिक्त दण्डि कवि के काव्यादर्श (संवत् ११९१) मम्मट के

१ ग्रन्थ भंडारों का विस्तृत परिचय के लिए देखिये लेखक द्वारा लिखित *Jain Granth Bhandars in Rajasthan*

काव्यमकर (संवत् १२१५) खट कवि के भाष्यार्थकार पर नमि साधु की टीका (संवत् १२०६) एवं कुन्तक के वक्त्रविज्ञोदिविज्ञ की १५वीं शताब्दी की महत्त्वपूर्ण प्रतियाँ संग्रहीत की हुई हैं। जिससूरीरि कृत प्राकृत के महाकाव्य पंचमचरित्र की संवत् १२०८ की जो प्रति है वह संभवतः सबसेतक उपलब्ध प्रतियों में प्राचीनतम प्रति है। इसी तरह उद्योतसूरीरि कृत कुबलमयाजा की प्रति भी अत्यधिक प्राचीन प्रति है जो संवत् १२६१ की लिखी हुई है। कालिदास काच मारवि, हर्ष हलायुध ऋट्टि आदि महाकवियों द्वारा रचित काव्यों की प्राचीनतम प्रतियाँ एवं उनकी टीकाएँ यहाँ के भंडारों के अतिरिक्त आमेर अजमेर नागौर बीकानेर के भंडारों में संग्रहीत हैं। 'पायसास्त्र के ग्रन्थों में सांख्यतत्त्वकीमुदी पारंगल योगदर्शन न्यायबिन्दु न्यायकन्वली खंडव खंडखाद्य गौतमीय न्यायसूत्रवृत्ति आदि की कितनी ही प्राचीन एवं सुन्दर प्रतियाँ जैन सन्तों द्वारा लिखी हुई इन भंडारों में संग्रहीत हैं। नाटक-साहित्य में भुवाराजस वेणीसंहार, अनर्घराजस एव प्रबोधचंद्रोदय के नाम उल्लेखनीय हैं। जैन सन्तों ने केवल संस्कृत एवं प्राकृत साहित्य के संग्रह में ही रुचि नहीं ली किन्तु हिन्दी एवं राजस्थानी रचनाओं के संग्रह में भी उतना ही प्रमत्तकीय परिश्रम किया। कबीरदास एवं उनके पथ के कवियों द्वारा लिखा हुआ अधिकांश साहित्य आमेर शास्त्र भंडार जयपुर में संग्रहीत है। इसी तरह पृथ्वीराजरासो एवं बीरबलदेवरासो की महत्त्वपूर्ण प्रतियाँ बीकानेर एवं कोटा के शास्त्र भंडारों में संग्रहीत हैं। कृष्णकृष्णमण्डौलि रसिकप्रिया एवं बिहारीसतसई की तो गद्य-पद्य सहित कितनी ही प्रतियाँ इन भंडारों में खोज करने पर प्राप्त हुई हैं।

राजस्थान के ये जैन सन्त साहित्य के सच्चे साधक थे। आत्मचितवन एवं आध्यात्मिक चर्चा के अतिरिक्त इन्हें जो भी समय मिलता उसका पूरा सदुपयोग साहित्य रचना में करते। ये स्वयं ग्रन्थ लिखते दूसरों से लिखवाते एवं भक्तों को लिखवाने का उपदेश देते। वे ग्रन्थों की प्रतिलिपि करने में बड़ा परिश्रम करते। दिन भर कमर झुकाये शब्द प्रतिलिपि करते एवं सुंदर तथा सुवाच्य लिखते। इन सन्तों के घोर परिश्रम से आज अकेले राजस्थान में १।२ लाख से अधिक हस्तलिखित ग्रन्थों का संग्रह मिलता है। किन्तु अब भी कितने ही ऐसे ग्रन्थ संग्रहालय हैं जिनकी किसी भी विद्वान् द्वारा छानबीन नहीं की जा सकी है। राजस्थान के जैन ग्रन्थ भंडारों पर शोध निबन्ध लिखने तथा श्रीमहावीर-क्षेत्र के साहित्य शोध-संस्थान द्वारा राजस्थान के शास्त्र भंडारों की ग्रन्थ-सूची बनाने के सिलसिले में मुझे यहाँ के १ से भी अधिक ग्रन्थ भंडारों को देखने का सौभाग्य प्राप्त हो चुका है और इसी अनुभव के आधार पर यह कहा जा सकता है कि यदि धर्माध्य मुसलिम शासकों द्वारा इन शास्त्र भंडारों का विनाश नहीं किया जाता तथा हमारी ही लापरवाही से हजारों ग्रन्थ जूहे दीमक एवं सीलन से नष्ट नहीं होते तो बता नहीं पाय कितनी अधिक संख्या में इन भंडारों में ग्रन्थ उपलब्ध होती।

अब यहाँ राजस्थान के कुछ प्रमुख संतों की भाषानुसार साहित्य-सेवा पर प्रकाश डाला जा रहा है—

जम्बूद्वीपवर्णन के रचयिता आचार्य पद्मसिंह राजस्थानी सन्त थे। प्रशंसा का रचना स्थान वाराणसी थी अजकल राजस्थान का एक उपजिला है। हरिमयसूरी राजस्थान के दूसरे सन्त थे जो प्राकृत एवं संस्कृत के जबरदस्त विद्वान् थे। इनका सम्बन्ध बिहारी से था। आनन्द-ग्रन्थों के

एवं न्यायशास्त्र के ये प्रकाण्ड विद्वान् थे। इसी तरह महेश्वरसूरि भी प्राकृत के प्रसिद्ध विद्वान् थे और ये भी राजस्थान के प्रदेश को सुशोभित करनेवाले थे। ज्ञानपञ्चमीकथा एवं संयम-मन्दरीकथा इनकी प्रसिद्ध रचनायें हैं। अपभ्रंश के प्रसिद्ध कवि हरिवेण भी चित्तौर के निवासी थे। उन्होंने अपनी कृति धम्मपरिकथा को अचलपुर में संवत् १४ में समाप्त की थी। धम्मपरिकथा के अतिरिक्त अपभ्रंश की १ से भी अधिक रचनायें राजस्थान के इन शास्त्र भण्डारों में संग्रहीत हैं जो इन जैन सत्तों द्वारा निषिद्ध की हुई हैं।

राजस्थान के अधिकांश संत संस्कृत के भी विद्वान् थे। संस्कृत से उहे विशेष रुचि थी और इसीलिए उन्होंने पुराण काव्य चरित्र कथा स्तोत्र एवं पूजा साहित्य का खूब सज्जन किया। राजस्थान के सिद्धार्थी संभवतः प्रथम जन संत थे जिन्होंने उपदेशमाला पर संस्कृत टीका लिखी और उपमितिभवप्रपञ्चकथा की संवत् ९६२ में समाप्त किया। १२ वीं शताब्दी में होने वाले आचार्य हेमचन्द्र से राजस्थानी जनता कम उदात्त नहीं है। इनके द्वारा लिखे हुये साहित्य का इस प्रदेश में खूब प्रचार रहा जो आज दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों भण्डारों में काफी अधिक संख्या में मिलता है।

१३ वीं शताब्दी में होने वाले महापंडित आशावर राजस्थानी विद्वान् थे। उनका लालन पालन शिक्षा दाक्षा एवं प्रारंभिक युवावस्था राजस्थान के माण्डवगढ़ (मेवाड़) में व्यतीत हुआ था। ये संस्कृत के प्रकाण्ड विद्वान् थे और उन्होंने २ से अधिक ग्रंथों की रचना की है तथा टीकाएँ लिखी हैं। १४१० शताब्दी में राजस्थान में भट्टारक सकलकीर्ति के उदय से एक नये रूप का अध्याय प्रारम्भ हुआ। उन्होंने साहित्य निमाण की ओर सन्तो एवं जनता दोनों का ध्यान आकृष्ट किया। इनकी परम्परा में होने वाले आधकाश भट्टारक संस्कृत के प्रमुख विद्वान् थे जिनमें भट्टारक भुवनकीर्ति ब्रह्म जिनदास भट्टारक ज्ञानभषण विजयकीर्ति शम्भुचंद्र सकलमूषण सुमतिकीर्ति आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। भ सकलकीर्ति के जीवन पर पूरा खोज होना आवश्यक है। उन्होंने संस्कृत में २० से अधिक रचनायें करके साहित्यिक क्षेत्र में एक अद्भुत क्रान्ति की। इसी तरह इनके शिष्यों में ब्रह्मजिनदास ने संस्कृत में १२ से अधिक कृतियाँ एवं शम्भुचन्द्र ने २४ रचनायें लिखकर संस्कृत भाषा-साहित्य के भण्डार को भर दिया। उक्त विद्वानों के अतिरिक्त राजस्थान में होने वाले विद्वानों में आचार्य सोमकीर्ति ब्रह्म रायमल ब्रह्म कामराज सोमसेन एवं हर्षकीर्ति के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। १५ वीं शताब्दी में भी जिनभद्रसूरी ने जैसलमेर में बहुज्ञानभण्डार की स्थापना की तथा आमेर अजमेर एवं नागौर में बाद में भट्टारकों द्वारा शास्त्र भण्डारों की स्थापना की गयी जिनके कारण साहित्य की प्रमुख रूप से रचना हो सकी।

हिन्दी एवं राजस्थानी साहित्य

राजस्थान में हिन्दी एवं राजस्थानी भाषा में काव्य रचना बहुत पहले से प्रारम्भ हो गयी थी। जन-साधारण की इस भाषा की ओर रुचि देखकर जैन सत्तों ने हिन्दी एवं राजस्थानी भाषा में काव्य-रचना की ओर विशेष ध्यान दिया। उन्होंने पहले छोटी-छोटी रचनायें लिखीं। रास मेरेव बेलि फागु एवं बारहमासा के रूप में छोटी-छोटी रचनायें लिखकर जन-साधारण का हिन्दी की ओर आकर्षण उत्पन्न किया। उन्होंने साहित्य में आंगिक पुट देकर उसे लोकप्रिय एवं

सम्माननीय भाषा। हिन्दी के आदिकाल की रचनाओं में जैन सन्तों द्वारा रचित कृतियों का अग्रगण्य स्थान है। इन रचनाओं में मालिभद्रसूरि का धरमेधरबाहुबलिरास, विजयसेनसूरि का देवदामिरिरास, सुमतिगोविंद का नेमिनाथरास विनयमल का गौतमरास आदि के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

१५वीं १६वीं शताब्दी में जो राजस्थानी सन्तों ने हिन्दी एवं राजस्थानी भाषा में कितनी ही महत्वपूर्ण कृतियाँ लिखीं। भट्टारक सकलकीर्ति ने राजस्थानी भाषा में चार रचनाएँ लिखीं किन्तु उनके शिष्य ब्रह्मजिनदास ने ३३ रास-ग्रन्थ २ शृंग पुराण ७ गीत एवं स्तवन ४ कस्तूरी-पूजाएँ एवं ७ छोटी रचनाएँ लिखकर अपने हिन्दी प्रेम का बल्लभ साहस्य उपस्थित किया। हिन्दी के किसी भी सत एव विद्वान् द्वारा सम्भव इतनी अधिक रचनाय नहीं लिखी गयी होगी। ब्रह्मजिनदास की इन रचनाओं में रामसीतारस श्रीरामरास यशोधररास भविष्यदत्तरास परमहंसरास हरिवंश पुराण एवं आदिनाथपुराण आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। ब्रह्म जिनदास के समकालीन आचार्य जिनराजसूरि के शिष्य महोपाध्याय जयसागर के भी राजस्थानी भाषा में ३२ से भी अधिक रचनाय लिखीं। १६वीं शताब्दी के विद्वान् मतिसागर के बभाररास नेमिनाथवसंत मयणदेहारस इलापुत्रचरित्र नेमिनाथगीत के नाम उल्लेखनीय हैं। १६वीं शताब्दी में ही ब्रह्मवराज प्रसिद्ध विद्वान् हुये जिन्होंने मयणजु म सन्ताषतिलक जयमाल चेतनपुद्गल ध्यान आदि काव्य लिखकर इस क्षेत्र में विशेष काम किया। इसी तरह पार्श्वनाथसूरि भी इसी शताब्दी के प्रभावशाली विद्वान् थे। इन्होंने राजस्थानी भाषा को ५ से भी अधिक रचनाय समर्पित करके साहित्य-मेधा का सुंदर उदाहरण उपस्थित किया। ढोला चौगई एवं माधवानलचौपई के रचयिता कुशलनाथ गणेश भी राजस्थानी सन्त थे।

१७वीं शताब्दी के आरम्भ में ब्रह्म रायमल्ल एक अच्छे मत हुए जिनकी हनुमानचौपई सुदर्शनरास भविष्यदत्तराम मधुमन्तरास आदि अत्यधिक प्रसिद्ध एवं लोकप्रिय रचनाएँ हैं। इन्होंने राजस्थान के विभिन्न स्थानों में ग्रंथ रचनाय समस्त की जिनमें गढ़हरमौर गढ़रणधम्मौर एवं सागानेर के नाम विशेषतः उल्लेखनीय हैं। समयसुन्दर राजस्थानी भाषा के प्रसिद्ध विद्वान् थे। आहजारोप्रसादजी द्विवेदी के शब्दों में कवि का ज्ञान परिकर बहुत ही विस्तृत है हमजिये वह किसी भाषण विषय का बिना आभास के सहज ही संभाल लेता है। इन्होंने संस्कृत में २६ तथा हिन्दी राजस्थानी में २३ रचनाय लिखकर उसके प्रचार में विशेष सहायता दी।

राजस्थान का वागड़ प्रदेश गुजरात प्रान्त से लगा हुआ है। इसलिये गुजरात में होने वाले बहुत से भट्टारक एवं सत राजस्थान प्रदेश की भी अपनी करण बूल से पवित्र करते। यहाँ के साहित्य रचना करते एवं उससे अपने भक्तों को रसास्वादन कराते। इन सन्तों में भ रत्नकीर्ति कुमदचन्द्र अमयचन्द्र माधवचन्द्र ब्रह्म नयसागर मुनि कल्याणकीर्ति चन्द्रकीर्ति श्रीपाल गणेश आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। ये सभी हिन्दी राजस्थानी एवं संस्कृत भाषा के अच्छे विद्वान् थे। और इनकी कितनी ही रचनाय राजस्थान के जैन शास्त्र भण्डारा में उपलब्ध होती हैं।



अपभ्रंश में कडवक छंद

का

स्वल्प और विकास

डॉ० राजाराम जैन

[कडवक का विकास लाक गाता के धरातल पर हुआ है। जब अपभ्रंश में प्रबंध पद्धति का आविर्भाव हुआ और दाहा छंद इसके लिये छाटा पड़ने लगा तब अपभ्रंश कवियों ने मात्रिक छन्दा की परम्परा पर प्रबंध के बहान कर सकने योग्य पद्धतियाँ छंद का विकास किया। उसी क्रम में १ ० २४ ८ ३ एवं ४८ अक्षरालियों के अनंतर घना दकर कडवक लिखने की परम्परा आविर्भूत हुई।]

शब्दों का सम्बंध किसी के व्यक्तिगत नैतिक सामाजिक सम्बन्धों के मूल्य निर्धारण में उपयोगी होने के कारण नका सम्बंध मानवमात्र से है। जिस प्रकार आर्थिक मूल्यों का संचालन सिक्कों द्वारा होता है उसी प्रकार सामाजिक सम्बंधों का निवास शब्दों द्वारा। शब्द छंद का रूप धारण कर विषयिगत भावाभिप्रेति कर संगीत का काय सम्पन्न करने हेतु। यही कारण है कि प्रकृति की पाठशाला में बैठकर मनुष्य ने जत्र से गुनगुनाने का काय आरम्भ किया तभी से छंद की उत्पत्ति हुई।

छन्द शब्द की उत्पत्ति छंद धातु से मानी गई है जिसका अर्थ आवृत्त करने या रक्षित करने के साथ प्रसन्न करना भी होता है। निषण्डु में प्रसन्न करने के अर्थ में एक छन्द धातु भी उपलब्ध होती है। कुछ विद्वानों का मत है कि छंद की उत्पत्ति भी छंद धातु से हुई है। भारतीय वाङ्मय में छन्द को वेदाङ्ग माना गया है और ३० वेदों का वर्णन कहा है। महर्षि पाणिनि ने ईस्वी सन् से लगभग ५ वर्ष पूर्व ही छंद पादौतु वेदस्थ की घोषणा की थी। ऋग्वेदता में कहा गया है कि जो व्यक्ति छंद के उतार चढ़ाव को बिना जाने हाव का अध्ययन करता रहता है वह पापी है। यथा—

अविदित्वा ऋषिच्छन्दो दत्त योगमेव च।

योऽध्यापयेज्जपेत् वापि पापीयान् जायते तु स ॥

पर छन्द शास्त्र की व्यवस्थित परम्परा आचार्य पिंगल के छन्दसूत्र से प्राप्त होती है। अनादि काल से ही मानव छन्द का आश्रय लेकर अपने ज्ञान को स्थाया और अय-माह्य बनाने का प्रयत्न करता आ रहा है। छन्द ताल तुक और स्वर समस्त मानव समाज का स्पन्दशील बनाते हैं।

संवेदनशीलता उत्पन्न करने के छन्द से बँटकर अन्य कोई साधन नहीं है। इसी साधन के बल से मनुष्य ने अपनी भाषा-आकांक्षा एवं अनुराग विराग को एक व्यक्ति से दूसरे व्यक्ति तक एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी तक और एक युग से दूसरे युग तक प्रेषित किया है। नदिक साहित्य में प्रयुक्त गायत्री अनुष्टुप गृह्यती पंचित षष्ठ्य और जगती छन्द प्रमुख हैं। लौकिक संस्कृत में तो वर्ण्य और मात्रिक दोनों ही प्रकार के छन्दों का विविधरूप में प्रयोग हुआ है। इन छन्द-वैविध्य के बीच भी संस्कृत में अनुष्टुप छन्द इतना प्रसिद्ध रहा है कि जिससे वह पद्य का पर्यायवाची ही बन गया। संस्कृतभाषा की प्रकृति के अनुसार अनुष्टुप वह छन्द है जो प्रत्येक प्रकार के भाव को व्यक्त करने में सक्षम है। यही कारण है कि कल्या और शृङ्गार विलास वगैरह अनुराग विराग प्रभृति विभिन्न प्रकार की भावबली का अभिव्यञ्जना इस छन्द से छन्द में पाई जाती है।

ईसापूर्व ६७ वीं सदी से ही लोक भाषाभाषा न जब काव्य का आसन ग्रहण किया तब भावलय के माधन छन्द में भी परिवर्तन हुआ। यो तो बर्दिक काल में ही गायत्री छन्द का अस्तित्व था। ऋग्वेद में गायत्री छन्द और आख्यान इन दोनों ही अर्थों में प्रयुक्त है। पर यह गायत्री छन्द प्राकृत का वह निजा छन्द बना जो अनुराग विराग एवं हृष विषाद आदि सभी प्रकार के भावों का अभिव्यञ्जना के लिये पूर्ण सक्षम है। यही कारण है कि प्रवरसेन द्वितीय वाकपतिराज और कुतूहल जैसे कवियों ने प्रेम शृङ्गार युद्ध एवं जन्मोत्सव आदि का वर्णन इसी छन्द में किया है। वाकपतिराज ने अपने गडबहो नामक काव्य में आद्यन्त गायत्री छन्द का ही प्रयोग किया है। अतएव स्पष्ट ज्ञात होता है कि प्राकृत के कवियों की दृष्टि में सभी प्रकार की भावनाओं की अभिव्यञ्जना इस एक छन्द में भी सम्भव है।

प्राकृत के पश्चात् ई. स. की छठीवीं सदी से ही जब अपभ्रंश ने काव्य भाषा का आसन ग्रहण किया तो दोहा-छन्द अनुष्टुप के तृतीय संस्करण और गायत्री के द्वितीयसंस्करण के रूप में उत्पन्न हुआ। यह दोहा छन्द मात्रिक छन्द है और मात्रिक-छन्दों का सर्वप्रथम प्रयोग प्राकृत में प्रारम्भ हुआ। इसका प्रधान कारण यह है कि मात्रिक छन्द के बीच लोक गानों में पाये जाते हैं। संगीत को रागिनी देन के लिये मात्रिक छन्द ही उपयुक्त होते हैं। तुक का मिलना ही संगीत में लय उत्पन्न करता है। यही कारण है कि सम आर विषम चरणों में तुक मिलाने की पद्धति संगीत के लिये विशेष प्रिय हुई है।

दोहा-छन्द जिनमें कि दूसरे और चौथे चरण में तुक मिलती है अपभ्रंश के लिये अत्यधिक प्रिय रहा है। जितना भी प्राचीन अपभ्रंश साहित्य है वह सब दोहों में लिखा हुआ ही मिलता है। कडबक-पद्धति का आविर्भाव कब और कैसे हुआ इस सम्बन्ध में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता। महाकवि स्वयम्भू ने अपने रिट्टोमिचरिज की उत्थानिका में पूर्ववर्ती शास्त्रकारों और कवियों के प्रति वृत्तज्ञता ज्ञापित करते हुए कहा है —

छडडणिय दूबइ धुवएहिं जडिय नउमुहेण समणिय पडडिया ।—रिट्ट १।२।११

अर्थात् कवि चउमुह ने दुवई और धुवकी से जडा हुआ पडडिया छन्द समर्पित किया। इस उल्लेख से इतना स्पष्ट है कि चउमुह कवि ने धुवक और दुवई के बीच से पडडिया छन्द का प्रयोग किया है। अपभ्रंश क प्रबन्धकाव्य में व्यवहृत कडबक इसी पडडिया-छन्द का विकसित रूप है।

अलंकारशास्त्रियों ने सग कडवकाभिध (साहित्यवर्ण ६।३२७) कहकर कडवकों को सर्ग का सूचक माना है। सङ्घन का भग श प्राकृत में आशवास बना और यही अपभ्रंश में आकर कडवक बन गया। परन्तु विचार करने से ज्ञात होता है कि कतिपय अपभ्रंश-ग्रन्थों में सर्ग के स्थान पर सन्धि या परिच्छेद शब्द का व्यवहार हुआ है अतः कडवकों को सर्ग मानना उचित नहीं है। महाकाव्य में सग का ठोक वही महत्त्व है जो नाटक में अंक का। नाटक का अंक कथा के किसी निश्चित बिन्दु पर समाप्त होता है। वर एक अवान्तर कार्य की परिसमाप्ति की सूचना भी देता है। ठोक यही काम सर्ग भी करता है पर क वक इतने छोटे होते हैं कि वे इस सर्ग की उक्त शर्त को पूर्ण नहीं कर पाते। अतएव सन्धि को तो सग अवश्य कहा जा सकता है पर कडवकों को नहीं। हमारा अपना अनुमान है कि कडवक का विकास लोकगीतों के धरातल पर हुआ है। जब अपभ्रंश में प्रबन्ध-पद्धति का आविर्भाव हुआ और दोहा छन्द इसके लिये छोटा पड़ने लगा सब अपभ्रंश कवियों ने मात्रिक छंदों की परम्परा पर प्रबन्ध के बहन कर सकने योग्य पद्धतियाँ-छन्द का विकास किया। १६ २ २४ २ ३२ व ४८ अर्धालियों के अनंतर धत्ता छन्द देकर कडवक लिखने की परम्परा आविर्भूत हुई।

लोक गीतों के विकास से अवगत होता है कि वीरपुरुषों के आख्यान गय रूप में प्रस्तुत किये जाते थे। ये गीत किसी-न किसी आख्यान को लेकर चलने थे। गेयता रहने के कारण आख्यान रोचक हो जाते थे। प्राकृत काल में भी प्रबन्ध लोकगीत अवश्य रहे होंगे और इन गीतों का रस गठन बहुत कुछ पद्धतियाँ-छन्द से मिलता जुलता रहा होगा। यदि यो कहा जाय कि प्रबन्ध लोक गीतों में व्यवहृत तुकवाला छन्द जिसका कि मूल उद्देश्य तृतीय और चतुर्थ चरणों की तुक मिलाकर आनन्दानुभूति उत्पन्न करना या पद्धतियाँ का पूवज है तो कोई अत्युक्ति न होगी। अतः अजुग कवि के जिस पद्धतियाँ-छन्द का उल्लेख स्वयम्भू कवि न किया है वह निश्चयतः प्रबन्ध लोकगीत से विकसित हुआ ही होगा। हम अपने कथन की पुष्टि में क सबल प्रमाण यह उपस्थित कर सकते हैं कि कडवक ठोक लोक प्रबन्धगीत का व रूप है जिसमें लोकगीत गायक ब्राह्मण और सुविधा के आधार पर अपने प्रबन्ध का कई एक गीतों में विभक्त कर विरामस्थल उपर कर रहा है। ठोक यही परम्परा कडवक की है। इसमें भी एक सदभाषा को कुछ अर्धालियों में निबद्ध कर धत्ता के द्वारा विरामस्थल उत्पन्न कर कडवक का सृजन किया जाता है। अतः कडवक का विकास प्रबन्ध लोकगीतों की परंपरा से मानना युक्तिसंगत प्रतीत होता है।

कडवक की परिभाषा पर मध्यम विचार आचार्य हमचन्द्र ने प्रस्तुत किया है। उन्होंने अपने छन्दोज्ञान में (६।१) में लिखा है —

सन्ध्यादी कडवकान्ते च ध्रुवा स्यादिति ध्रुवा ध्रुवक धत्ता वा।

अपनी संस्कृत वृत्ति में स्पष्ट करते हुए उन्होंने बताया है कि—

चतुर्भिः पद्धतिकाद्यैश्छन्दोभिः कडवकम्। तस्या ते ध्रुव निश्चित स्यादिति ध्रुवा ध्रुवक धत्ता चेति संज्ञान्तरम्। अर्थात् चार पद्धतियाँ-छन्दों का कडवक होता है। कडवक के अन्त में ध्रुवा या धत्ता का रहना आवश्यक है।

भरतमुनि ने अपने नाट्यशास्त्र में ध्रुवाभिधाने नैवास्य (१५।१५) कहकर छन्द के अन्त में ध्रुवा का प्रयोग बताया है। आचार्य हेम ने ध्रुवा की परिभाषा षट्पदी चतुष्पदी एवं द्विपदा के रूप में प्रस्तुत की है। यथा—

सा नैवा वटपरीं वृष्यदी क्षिपदी च । ६।२

प्रयोगात्मक विधि से कडवक की परिभाषा का विश्लेषण करने पर उसके अनेक रूप हों उपलब्ध होते हैं। जम्मेटिया जिसके कि प्रत्येक चरण में ८ मात्राएँ, रचिता जिसके कि पूर्वार्ध और उत्तरार्ध में २८ मात्राएँ मलयत्रिलयसिया जिसके प्रत्येक चरण में ८ मात्राएँ अर्द्धय २३ मात्राओं वाला छन्द आचला २ मात्रावाला छन्द हैला २२ मात्रावाला छन्द दुखई, प्रत्येक अर्धाली में २८ मात्रावाला छन्द घत्ता के पूव पाया जाता है और चरणों की संख्या १४ से लेकर ३ तक पाई जाती है। कडवक के लिये अनिवार्य नियम घत्ता का पाया जाना है। कडवक में छन्द के पदों की कोई निश्चित संख्या नहीं पायी जाती। पुष्पदन्त ने ६ अर्धालियों से लेकर १३ अर्धालियों तक का प्रयोग कडवक में किया है। इनके हरिवंश में ८३वीं सन्धि के १५वें कडवक में १ अर्धालियों के पश्चात् घत्ता का प्रयोग आया है और इसी सन्धि के १६वें कडवक में १२ अर्धालियों के पश्चात् घत्ता आया है। स्वयम्भू ने अर्धालियों के अनन्तर घत्ता छन्द का व्यवहार किया है। यही गौरी रामचरितमानस में भी पाई जाती है। महाकवि तुलसादास ने ८ अर्धालियों अर्थात् चौपाई के बाद दोहे का प्रयोग किया है।

महाकवि जायसी ने अपने पद्यावत में ७ अर्धालियों के पश्चात् दोहा छन्द रखा है। यह छन्द गौरी पुष्पदन्त की कडवक शली से प्रभावित है। पुष्पदन्त ने ७ अर्धालियों से लेकर १२ अर्धालियों तक का घत्ता के पूर्व नियोजन किया है।

नर मुहम्मद की अनुराग वासुरा में दोहा के स्थान पर बरब छन्द का प्रयोग पाया जाता है। अर्धालियों की संख्या अपभ्रंश के महाकवि स्वयम्भू और उनके पुत्र त्रिभुवन के समान ही है। अपभ्रंश का य में घत्ता की मात्राएँ समान नहीं हैं अतः हिदा का बरब भी घत्ता का ही रूपान्तर है। मोरठा बरब कुण्डलिया का पूर्वार्ध एवं रोला का विकास भी घत्ता से ही हुआ है। यों तो रोला का प्रयोग अपभ्रंश में पाया जाता है पर छन्द के विकास क्रम पर ध्यान देने से स्पष्ट ज्ञात होता है कि घत्ता ने अनेक रूप धारण किये हैं और रोला भी उन्हीं अनेक रूपों में से एक है। यही कारण है कि स्वयम्भू और प्राकृत-पगलम इन दोनों के द्वारा प्रतिपादित घत्ता की मात्राओं में भी अन्तर पाया जाता है। अतएव यह निष्कर्ष निकालना सहज ही सम्भव है कि कडवक वह छन्द है जिसमें ७ से लेकर १६ या १ तक अर्धालियाँ हों और अन्त में एक ध्रुवक या घत्ता का व्यवहार किया गया हो।

अपभ्रंश-साहित्य

और

साहित्यकार

श्री प्रेमसुमन जैन

स्नातक—काशी हिंदू विश्वविद्यालय

[अपभ्रंश साहित्य में उन सभी साहित्यिक विधाओं का समावेश है जिनमें आज का साहित्य रचा जा रहा है। तुलना मक विवेचन की दृष्टि से देखें तो पुराणग्रंथों का महाकाव्य चरितग्रंथों का प्रबंधकाव्य कथाग्रंथों का खण्डकाव्य तथा फुटकर साहित्य की मुक्तकाव्य की कोटि में सहज ही रखा जा सकता है। अतः इसमें दा मत नहीं हो सकते कि अपभ्रंश साहित्य ही आज के साहित्य का ज मदाता है।]

भारतीय वाङ्मय का मध्ययुग अपभ्रंश साहित्य का युग है। अथ भारतीय भाषाओं की तरह अपभ्रंश भाषा भी अपने समय में काफी समृद्ध एवं लोकप्रिय थी। अपभ्रंश साहित्य का प्रचुरता एवं समृद्धि इस बात की साक्ष्य है। हर भाषा में माधुर्य में प्रिय एवं प्रचारित हो जाने पर साहित्यिक बाना बनाया जाता है। तभी वह समृद्ध भाषाओं की कोटि में गिनी जाता है। अपभ्रंश भाषा भी इसी क्रम में पल्लवित हुई। प्रायः जन विज्ञान का अमर कृतियाँ ही अपभ्रंश साहित्य की अनुपम उपलब्धि हैं। जनेतर विद्वानों ने जो कुछ भी इसमें लिखा वह साहित्य अपभ्रंश साहित्य का कलेबर् तो बढ़ाना है किंतु किन्ना नवीन विधा का सृष्टि नहीं करता। प्रस्तुत निबंध अपभ्रंश भाषा का उत्पत्ति विकास एवं साहित्यिक विधाओं के समुचित विवेचन द्वारा यह तथ्य प्रकाश में लाने की दिशा में है कि वर्तमान भारतीय वाङ्मय को समृद्ध बनाने में अपभ्रंश साहित्य का प्रकाश में लाने की कितनी महती आवश्यकता है।

उत्पत्ति

प्रारम्भ में अपभ्रंश भाषा का अर्थ था शिष्टतर या शब्द का बिगड़ा हुआ रूप। पार्तजलि और उनके पूर्व के आचार्य उन शब्दों को अपभ्रंश समझते थे जो संस्कृत भाषा से विकृत या भ्रष्ट हो जाते थे। भरत मुनि अपभ्रंश को विभ्रष्ट नाम से पुकारते हैं। इस समय तक अपभ्रंश हिमप्रदेश सिन्धु और सौवीर में वतमान थी। ६ वीं सदी के आसपास अपभ्रंश का काव्योपयोगी भाषा और काव्य का एक विशेष रूप मानने लग प। यद्यपि उस समय की अभी तक कोई रचना प्राप्त नहीं हुई है।

१ शब्दसंस्कारहीनो यो गौरिति प्रथुमुक्षिते ।

तमपभ्रंशमिच्छन्ति विशिष्टार्थनिवाणिनम् ॥ —आश्वपदीपम् प्रथमः १४८

२ भाष्य १७ ६२। ३—का पार्तकार १ १६ २८।

सातवीं सदी के दशवीं ने अपभ्रंश की वाङ्मय के एक भेद के रूप में निर्देश किया है।^{१७} आठवीं सदी के विद्वान-सज्जन उद्योतमसूरि अपभ्रंश की भाषा की दृष्टि से श्रौ देखते हैं। वे, उसके साहित्य की प्रशंसा भी करते हैं। नवीं शताब्दी में काव्यालंकार के रचयिता कवि रुद्रट ने अपभ्रंश के आधार पर काव्य के भेद किये हैं।^{१८} दसवीं सदी के पुण्यदत्त के महापुराण में संस्कृत और प्राकृत के साथ-साथ राजकुमारियों को अपभ्रंश का भी ज्ञान कराया जाता था ऐसा उल्लेख है।^{१९} इसी समय के राजशेखर ने काव्यपुरुष के ज्ञान के रूप में अपभ्रंश को स्वीकार किया है।^{२०}

इसके अनन्तर मम्मट ११ वीं शताब्दी गुणचन्द्र एक अमरचन्द्र १२ वीं सदी के ये सब विद्वान अपभ्रंश को संस्कृत और प्राकृत की बौद्धि की साहित्यिक भाषा स्वीकार करते हैं। इस तरह अपभ्रंश भाषा का नाम लगभग प्रथम शताब्दी के करीब लिखा जाने लगा था। छठीवीं सदी से बहु साहित्यिक भाषा की सूचक हो गयी थी और ११ वीं सदी तक आते आते अपभ्रंश भाषा व्याकरण और साहित्य में व्यापक रूप में प्रयुक्त होने लगी थी।^{२१}

विकास

विकास की दृष्टि से सोच तो हमें दखना होगा कि अपभ्रंश भाषा किस तरह साहित्यालङ्कार है क्या वर भाषा का विकास उममें होने वाले साहित्य निर्माण के द्वारा होता है। अपभ्रंश के पूर्व प्राकृत में ग्रन्थ रचे जाते थे। ५ वीं सदी के लगभग प्राकृतों के व्याकरण बने। इससे प्राकृतों में होने वाला साहित्य-सृजन रुक गया। क्योंकि व्याकरण में बंध जाने के कारण किमी भा भाषा में अधिक साहित्य सृजन नहीं हो पाता। साहित्यिक प्राकृतों के विकास के रुक जाने से उस समय में प्रचलित बालचाल की देशी भाषाएँ तीव्र गति से आगे बढ़ी। इसके पूर्व भी उनका प्रसार हो रहा था। इधर वे अपभ्रंश के नाम से विख्यात हो गयी। धीरे धीरे उसमें साहित्य भी रचा जाने लगा। १३ वीं सदी में अपभ्रंश भाषा अपने पूर्ण विकास पर थी। तभी महाकवि विद्यापति को कहना पड़ा है कि—संस्कृत बहुतों को अच्छी नहीं लगती और प्राकृत उसके मर्म से अपरिचित है। देशी भाषा सबको मीठी लगती है इसलिए मैं उसी में रचना करता हूँ। इसके बाद जन-साधारण की भाषा का रूप जरूर बदला किन्तु अपभ्रंश में १७ वीं सदी तक साहित्य रचना बराबर होती रही।

अपभ्रंश भाषाओं पर प्रभाव

अपभ्रंश भाषा का महत्व इससे और बढ़ जाता है कि उसे जन विद्वानों के अधिक परिश्रम के कारण भारतीय भाषाओं की जननी होने का सौभाग्य प्राप्त है। बंगाली गुजराती राजस्थानी

१ काव्यालंकार १३२। २ अपभ्रंश-काव्यवर्षी अ. ९७ ए. ३ काव्या २११।

४ महापुराण ५१ ६। ५-अध्या ३ पृ. ६। ६ अपभ्रंश साहित्य हरिवंश कोच्छ।

७ सक्कह वाणी बहु न भावइ
पाउस रस को मम्म न जानइ।
देसिल बटना सब जव भिट्ठा
ते तैसल जम्पझौ भवहुडा॥

पंजाबी एवं हिन्दी आदि प्रान्तीय भाषाएँ अपभ्रंश में ही प्रसृत मानी जाती हैं। इन भाषाओं का विकास तत्कालीन प्रचलित सर्व-साधारण की बोलियों से हुआ है। उस समय लगभग १३वीं सदी से १५वीं सदी तक प्रान्तीय भाषों और रूपों के मेल से एक भाषा विकसित हुई थी जिसे अवहट्ट कहा गया है। वस्तुतः यह अवहट्ट भाषा ही आधुनिक भारतीय भाषाओं और अपभ्रंश के बीच का कड़ी है।^१

अपभ्रंश भाषा के अनेक श्रेणियाँ हैं अलग अलग प्रान्तीय भाषाएँ प्रसृत हुई हैं। औरसेनी अपभ्रंश में ब्रजभाषा, खड़ीबोली, राजस्थानी, पंजाबी, गुजराती एवं पहाड़ी भाषाओं का सम्बन्ध है। मागधी अपभ्रंश से भोजपुरी, उड़िया, बंगाली, आसामी, मणिपुरी एवं मगही का विकास हुआ और अर्धमागधी अपभ्रंश से पूर्वी हिन्दी एवं अवध का। ये प्रान्तीय भाषाएँ १ वीं सदी से अपभ्रंश के साथ चलने लगी थी। १३-१४ वीं सदी तक ये भाषाएँ अपभ्रंश साहित्य से प्रभावित दिखायी देती हैं किन्तु उसके बाद अपभ्रंश साहित्य भी इन प्रान्तीय भाषाओं से प्रभावित होता रहा है। विषय विस्तार के भय से यहाँ उद्धरण उपस्थित नहीं किये जा सकते।

प्रायः विद्वान् अधिकतर जन अपभ्रंश साहित्य में जन विद्वानों के योगदान का चर्चा करते अधिक नजर आते हैं। किन्तु मेरे विचार में तो इस ढंग से सोचना भी अपभ्रंश साहित्य के प्रति ईमानदारी नहीं है। योगदान तो वहाँ होता है जहाँ कोई व्यक्ति किसी सम्पूर्ण कार्य में कोई एक अंश की पूर्ति करे। यहाँ तो प्रायः सम्पूर्ण अपभ्रंश साहित्य जन विद्वानों की लेखनी द्वारा प्रसृत हुआ है। जैनतर कवियों ने तो उसके लानन पालन में थोड़ा हा सहयोग प्रदान किया है। अब देखना हमें यह है कि अपभ्रंश साहित्य के इन मनीषियों ने अपनी अमर कृतियों द्वारा उन किन किन साहित्यिक विधाओं का श्रीगणेश किया है जिनसे आज हिन्दी साहित्य दिनोदिन समृद्ध होता चला जा रहा है।

अपभ्रंश भाषाओं की तरह अपभ्रंश में भी जन विद्वानों द्वारा पुराण, चरित तथा कथा प्रयोगों का निर्माण हुआ है। वैसे अधिकतर यहाँ विद्याएँ अपभ्रंश साहित्य में आश्रय पायी जाती हैं किन्तु रासो, स्तुतिपूजा, विषयक साहित्य तथा आध्यात्मिक, सद्भाविक और श्रौतदेशिक साहित्य की भी कमी नहीं है। साहित्य के इन रूपों के अन्तर्गत हमें महाकाव्य, खण्डकाव्य, मुक्तकाव्य, रूपक, काव्य आदि सभी आधुनिक विधाओं का दिग्दर्शन मिल जाता है।

अपभ्रंश साहित्य में पुराण, चरित एवं कथा साहित्य ही क्या आश्रय पाया जाता है इसके भी कारण हैं। अपभ्रंश साहित्य के अधिकांश ग्रन्थ जनाचार्यों ने श्रावका के अनुरोध से लिखे हैं। उस समय इन विद्वानों का प्रमुख उद्देश्य अपनी रचनाओं द्वारा जन साधारण तक नैतिक भावना का पहुँचाना था। आध्यात्मिक एवं नैतिकता का वातावरण समाज में उत्पन्न करना था। अतः महापुरुषों की जीवनीयों एवं उनके आलौकिक रूप से परिवर्तित कराने का दशा में पुराणों का

१ अपभ्रंश प्रकाश पृ. २१-२२।

२ अपभ्रंश साहित्य कोछड़।

३ अनेकान्त कादम्बर वर्ष ११ क्रि.श. ७।

प्रणयन हुआ। चरित-ग्रन्थ विशेष-पुरुषों के भावरणों से शिक्षा ग्रहण करने-करने के उद्देश्य से निर्मित हुए एवं कथा-साहित्य वर्तमान जीवन में आनन्द एवं मनोरंजन की व्यापकता देने के अथ सजित हुआ जिससे सहज ही में जन साधारण अनेक शिक्षाएँ भी ग्रहण करता रहा। कथा के माध्यम को अपनाने में जैनाचार्यों की मनोवैज्ञानिकता तो प्रगट होती ही है साथ ही वे कुशल उपदेशक भी कम सिद्ध नहीं होते। इस तरह अपभ्रंश-साहित्य में पुराण चरित एवं कथा-साहित्य की बहुलता स्वाभाविक है।

पुराणग्रन्थ

अपभ्रंश-साहित्य में पुराण-ग्रन्थों का अन्य साहित्य की अपेक्षा अधिक महत्व है। प्रायः पुराण-ग्रन्थों में जन कवियों ने अठ सलाका पुरुषों के चरित वर्णित किये हैं। कहीं कहीं पुराण-ग्रन्थों की कथावस्तु में कुछ परिवर्तन भी दृष्टिगोचर होता है। अपभ्रंश-पुराणग्रन्थों में २४ तीर्थकरो के चरितों की अधिकता दिखायी देती है। तीर्थकरो के सम्पूर्ण जीवन की आकी इन पुराणों में मिलती है किन्तु कहीं कहीं किसी एक पक्ष का उद्घाटनमात्र भी प्राप्त होता है।

अपभ्रंश-साहित्य के पुराण-ग्रन्थों का वर्गीकरण दो तरह से किया जा सकता है। प्रथम वे पुराण-ग्रन्थ हैं जिनमें २४ तीर्थकरो का वर्णन है। द्वितीय वे कृतियाँ हैं जिनमें तीर्थकरो के अतिरिक्त अन्य महापुरुषों की जीवनीयों का उल्लेख है। इस कोटि में महाकविधवलकृत हरिवंशपुराण पुष्पवन्तकृत महापुराण श्रुतकीर्तिकृत हरिवंशपुराण रङ्गकृत पद्मपुराण यश कीर्तिकृत पाण्डव पुराण एवं हरिवंशपुराण तथा पद्मकीर्तिकृत पाण्डवपुराण ये अमर कृतियाँ आती हैं। प्रथम कोटि के पुराण साहित्य में अभी तक निम्न तीर्थकर-चरितों का उल्लेख मिलता है।

(१) पासणाहचरित (पद्मकीर्ति) (२) पासणाहचरित (कीधर) (३) रोमिणाहचरित (हरिभद्र) (४) पद्मचरित (स्वयम्भू) (५) पासणाहचरित (असवाल) (६) बडढमाणकण्डु (जयमित्रह ल) (७) सम्मङ्गाहचरित (रङ्ग) (८) बडढमाणकहा (नरसेन) (९) रोमिणाहचरित (लक्ष्मण) (१०) चण्डणहचरित (यश कीर्ति) तथा (११) सातिनाहचरित (महोबद्र)।

इस तरह कुल मिलाकर करीब १८२ ग्रन्थ पुराण साहित्य की निधि कहे जा सकते हैं। हो सकता है यह संख्या तब और वृद्धि को प्राप्त हो जब किसी परिश्रमी एवं विद्वान् व्यक्ति का सबस्य जन ग्रन्थसंग्रहों के अन्वेषण में अर्पित हो।

चरित ग्रन्थ

अपभ्रंश चरित ग्रन्थों में अधिकतर तत्कालीन प्रसिद्ध महापुरुषों का चरित-वर्णन मिलता है। प्रायः ये ग्रन्थ धर्म के भावरण से भावित हैं। उसका प्रमुख कारण यह है कि जैन कवि लेखक के साथ-साथ उपदेशक अधिक थे। अतः उन्होंने अपनी वृत्तियों द्वारा ही धार्मिक एवं नैतिक भावना को जन-साधारण तक अधिक पहुँचाया है। अनेक चरित ग्रन्थों में आश्रयदाताओं की प्रशस्तियाँ भी प्राप्त होती हैं। लगता है जैन कवि उपकार को भूलने वाले नहीं थे। प्रायः सभी चरित-काव्यों में आश्रयार्थ एवं अमलकार बहुलता से दिखायी देता है। वर्णन तो इतना रोचक है कि यदि इन चरितकाव्यों की पद्यबद्ध उपन्यास कहा जाय तो कोई अत्युक्ति न होगी। यदि अपभ्रंश साहित्य-सृजन के समय महा का प्रचार होता तो इसमें कोई शक नहीं उपन्यास-साहित्य भी अपभ्रंश साहित्य की अपनी निधि होता।

अभी तक निम्न चरित ग्रन्थों का उल्लेख अपभ्रंश-साहित्य में मिला है। इनमें से कुछ ग्रन्थ अनुपलब्ध हैं, शेष प्रकाशन की वाट जोह रहे हैं।

(१) असहृचरित (२) रायकुमारचरित (पुष्पदन्त) (३) जम्बूस्वामिचरित (वीर) (४) सुहसराचरित (नयनदि) (५) पउमसिरिचरित (बाहिल) (६) करकंडचरित (मुनिकन कामर) (७) सुकमालचरित (श्रीधर) (८) सुलोचनाचरित (देवसेन) (९) अणिकचरित (जयमित्रहल) (१०) श्रीपालचरित (११) रोमिणाहचरित (दामोदर) (१२) सणकुमार चरित (हरिभद्र) (१३) पञ्चुण्णचरित (सिंह) (१४) जिनदत्तचरित (लक्ष्मण) (१५) बाहुवलि चरित (धनपाल) (१६) सुकोसलचरित (१७) धन्नकुमारचरित (१८) श्रीपाल चरित (रघु) (१९) सिरिपालचरित (२०) रायकुमारचरित (नरसन) (२१) नागकुमारचरित (२२) भ्रमरसेन चरित (माणिक्यराज) (२३) समिलेहाचरित (२४) मृगाकलखाचरित (भगवतीवास) (२५) मयणपराजय (हरिदेव) (२६) मोहराजविजय आदि।

कथा-ग्रन्थ

कथा साहित्य जैन साहित्य का विशेष भग रहा है। यह परम्परा अपभ्रंश में भी पूर्ण रूप से निबाही गयी है। जन कथाकारों का उद्देश्य अपने धर्म के मूलभूत सिद्धान्तों का प्रचार करना था। इसके लिए उन्होंने कथा के माध्यम को ही अपनाया। क्योंकि जन साधारण तक अपनी बात पहुँचाने का सबसे सुगम और सहज माध्यम कथा और कहानी ही है। कथा सग्रह के प्रबलोकन एवं मनन से प्रतीत होता है कि वस्तुतः इन कथाकारों ने जन साधारण के नतिक एवं सदाचारमय जीवन के स्तर को ऊँचा उठाने में कोई कसर नहीं रखी। अपभ्रंश के सभी कथा ग्रन्थों में प्रायः हम व्रता का अनुष्ठान आचरण करने वाले श्रावकों का जीवन परिचय व्रतों का स्वरूप विधान और फल प्राप्ति के रोचक वर्णन मिलते हैं।

अपभ्रंश-साहित्य में जैन कवियों द्वारा रचित निम्न कथा सग्रहों का उल्लेख मिलता है जिनमें से कुछ ही अनुपलब्ध हैं। इन कथा सग्रहों में ५ से लेकर २० एवं ३६ कथाओं तक का सग्रह एक एक कथा ग्रन्थ में मिलता है। इससे अनुमान किया जा सकता है कि कम से कम इन कथाकारों की लेखनी से हजार-दो हजार कथाएँ प्रसृत हुई हैं।

(१) कथाकोश (मुनिश्रीचन्द्र) (२) भविसयत्तकथा (धनपाल) (३) पुरन्दरविहारकथा (भ्रमरकीर्ति) (४) चन्द्रगच्छीकथा (कवि लक्ष्मण) (५) गण्डर्पचमाविहारकथा (भट्टारक विनयचन्द्र) (६) जिनरसि कथा (७) रविवज्जकथा (यश कीर्ति) (८) अणुयमीकथा (९) पुष्पस्तम्भ कथा (रघु) (१) अणुयमीकथा (हरिचन्द्र) (११) सिद्धचक्रकथा (नरसेनदेव) (१२-२६) भट्टारक गुरुभद्रकृत अणुसंख्यकथा आदि १५ कथाएँ (७) सोखवईविहारकथा (विमलकीर्ति) (२८) सूर्यचन्द्रसमीकथा (देवचत्त) (२९) रविवज्जकथा (३) अणुसंख्यकथा (मुनि नमिचन्द्र) एवं (३१) तिवृद्ध सत्तमीकथा (मुनि बालचन्द्र) आदि।

फुटकर साहित्य

पुराण चरित एवं कथा-ग्रन्थों के प्रतिरिक्त अपभ्रंश-साहित्य में जैन विद्वानों द्वारा रचित अनेक फुटकर ग्रन्थ भी उपलब्ध होते हैं। इनकी अपनी महत्ता भी कम नहीं है। इन ग्रन्थों में किसी

एक पक्ष को लेकर भाविक एवं नैतिक भावनाओं का विवरण किया गया है। अनेक ग्रन्थ नैसि शास्त्र में कहे जा सकते हैं। ये सब स्वतन्त्र रचनाएँ हैं जिनमें अधिकतर संसार की अनिष्टता को लेकर उपदेश दिये गये हैं। फुटकर साहित्य के कुछ प्रमुख ग्रन्थ निम्न हैं —

(१) परमात्मप्रकाश (२) योगवार (योगीश्वर) (३) पाहुडोहा (मुनि रामसिंह) (४) वैराग्यसार (सुप्रभाचार्य) (५) दोहापाहुड (मुनि महेश्वर) (६) आनन्दानन्दस्तोत्र (आनन्द) (७) साव यक्ष्मदोहा (देवसेन) (८) कयाणकवर्णन (मनमुख) (९) कालस्वरूपकुलक (बिनदत्तसूरि) (१०) भावनासविप्रकरण (जयदेवमुनि) (११) रोषवर्णन (गोयम) (१२) संयममञ्जरी (महेश्वरसूरि) (१३) सुभाषितरत्नसार (१४) बटकर्मोपदेश (अमरकोटि), (१५) जूनडी (बिनयचन्द्रमुनि) आदि।

इन ग्रन्थों के अतिरिक्त अपभ्रंश साहित्य में हमें एक प्रकार के और कुछ ग्रन्थ ऐसे मिलते हैं जिनकी विधा अपभ्रंश साहित्य से ही प्रसृत हुई है। वे हैं—रासाग्रन्थ। (१) उपदेशरसाग्रनरास (२) नेमिरास (३) अतरगरास (४) जम्बूस्वामोराम (५) समराम तथा (६) रेवतगिरिरास जैन कवियों द्वारा प्रणीत रामासाहित्य की प्रमुख रचनाएँ हैं।

इस तरह हम पाते हैं कि अपभ्रंश-साहित्य में उन सभी साहित्यिक विधाओं का समावेश है, जिनमें आज का साहित्य रचा जा रहा है। तुलनात्मक विवेचन की दृष्टि से देखें तो पुराण ग्रन्थों को महाकाव्य चरित-ग्रन्थों को प्रबन्धकाव्य कथाग्रन्थों को खण्डकाव्य तथा फुटकरसाहित्य की मुक्तककाव्य की कोटि में सहज ही रखा जा सकता है। इन विधाओं के लक्षण एवं समस्त विषय ताएँ उपरोक्त वर्गीकरण के ग्रन्थों में परिलक्षित होती हैं। अतः इसमें दो मत नहीं हो सकते कि अपभ्रंश-साहित्य ही आज के साहित्य का जन्मदाता है।

अपभ्रंश भाषा जन साधारण की भाषा होने से वैसे ही अधिक प्रिय थी किन्तु कवियों ने विविध छन्दों द्वारा जो इसके साहित्य में सरसता और मधुरता का समावेश किया है उसके कारण आज भी अपभ्रंश साहित्य पढ़ते समय मन भ्रूम उठता है। रङ्गा ढङ्गा चौपई पदद्विधा दोहा सोरठा वत्ता दुवई संसरिणि भुजंगप्रयात् दोषक और गाहा वे प्रमुख छन्द हैं जिनमें प्रायः सम्पूर्ण अपभ्रंश-साहित्य रचा गया है। इससे सहज अनुमानित है जैन विद्वानों का छन्द शास्त्र में भी कितना अधिकार था।

अपभ्रंश-साहित्य से सम्बन्धित जितनी अधिक सामग्री हमें प्राप्त होती है उतनी ही कम मात्रा में अपभ्रंश-साहित्यकारों के जीवन-परिचय उपलब्ध है। बहुत ही कम कवियों ने अपनी कृतियों के साथ जीवन-वृत्तांत का उल्लेख किया है। फिर भी कुछ प्रमुख कवियों का जीवनचरित जानने की हम कोशिश करेंगे। सभी का जीवन चरित जानने में अभी बहुत समय लगेगा।

(१) चतुर्मुख—कवि चतुर्मुख अपने समय के प्रमुख एवं प्रसिद्ध कवि थे। इनका समय ८ वीं सदी माना जाता है। इनकी तीन कृतियों—हरिवंशपुराण पञ्चमचरित और पंचमीचरित का उल्लेख है किन्तु इनमें से एक भी उपलब्ध नहीं है।

(२) महाकवि स्वयम्भू—अपभ्रंश साहित्य के जन्मदाता के रूप में इनका नाम लिया जाता है। इनके पिता का नाम वासुदेव जाता पछिनी थीं। वे ९ वीं सदी के प्रतिष्ठित विद्वान थे। इनकी तीन रक्षितियाँ थीं। अन्तिम कत्ती सुखम्बा के पुत्र का नाम विष्णुचन्द्र स्वयम्भू था जिसने

स्वयम्भू के पञ्चमचरित नामक ग्रन्थ को पूरा किया था। महाकवि स्वयम्भू के पांच ग्रन्थों का उल्लेख मिलता है जिनमें दो अनुपलब्ध हैं।

(३) महाकवि पुष्पदन्त—पुष्पदन्त श्रीकेशव एवं मुग्धा देवी की संतान थे। ये प्राकृत संस्कृत तथा अपभ्रंशभाषा के महापंडित थे। पुष्पदन्त स्वाभिमानो तथा उग्र प्रकृति के व्यक्ति थे। ये बड़े ही निस्पृही थे। प्रम इनके जीवन का प्रमुख अंग था। इनका समय १ वीं सदी का अन्तिम भाग तथा ११ वीं का पूर्वार्ध माना जाता है। इनके तीनों ग्रन्थ—महापुराण नागकुमारचरित एवं जसहृत्चरित प्रकाशित हो चुके हैं।

(४) धवल—कवि धवल आचार्य अम्बसन के शिष्य थे। पिता नामसूर माता का नाम कैसल था। असम और पद्मकीर्ति के उल्लेख के कारण इनका समय १ वीं सदी के लगभग अनुमानित किया जाता है। इनका हरिवंशपुराण अपभ्रंशभाषा का प्रमुख ग्रन्थ माना जाता है जिसमें करीब १८ श्लोक हैं।

(५) हरिवंश—ये मेवाड़ में स्थित चित्तौड़ के निवासी थे। पिता का नाम गोवर्द्धन माता गुरुवती थी। इनका समय ११४४ (ई.) के करीब माना जाता है। धम्मपरिक्षा आपका प्रमुख ग्रन्थ है।

(६) कवि लक्ष्मण—ये १२वीं सदी के प्रमुख विद्वान् थे। लक्ष्मण की जगह इन्हें लाख कवि के नाम से भी जाना जाता है। ये जमवाल वंश में उत्पन्न हुए थे। पिता का नाम माहुल था। इनका जिनदत्तचरित प्रमुख ग्रन्थ है।

(७) कहाकवि रङ्गू—ये ग्वालियर के निवासी थे। पिता हरिसिंह माता का नाम विजयश्री था। ये श्रीपाल आचार्य के शिष्य थे। इनका समय १४८१ से १५३६ ई. तक माना जाता है। महाकवि रङ्गू आश कवि थे। इनकी रचनाओं में ऐतिहासिक तथ्यों का उल्लेख अधिक मिलता है। रङ्गू के कुल मिलाकर २३ २४ ग्रन्थों का उल्लेख मिलता है। अतः इन्होंने अपभ्रंश-साहित्य को सबसे अधिक समृद्ध किया है।

इस तरह अपभ्रंश-साहित्य के और भी प्रमुख कवियों का कुछ जीवन चरित हमें प्राप्त होता है उस सबका यहाँ उल्लेख करना सम्भव नहीं। कुछ कवियों के नाम ही मात्र ज्ञात होते हैं किन्तु उनकी रचना से उनके व्यक्तित्व का पता चल जाता है। लेकिन कुछ ऐसे कवियों का भी उल्लेख है जिनके न जीवन चरित का पता है न रचनाओं का। फिर भी उन्हीं अपभ्रंश साहित्य के कवि मानने में हमें सकोच नहीं होता। इस तरह कुलमिलाकर करीब ९२ ९५ जैन कवियों की लेखनी अपभ्रंश-साहित्य के निर्माण में चली है।

यह अपभ्रंश साहित्य और साहित्यकारों का संक्षिप्त परिचय है इस निबन्ध द्वारा अपभ्रंश साहित्य का अण्णार और महत्त्व दर्शाने का ही प्रयास किया गया है। इसमें इतने विशाल अपभ्रंश साहित्य की सम्पूर्ण सामग्री आ गयी हो ऐसी बात नहीं है। क्योंकि कुछ बातें चाहते हुए भी विषय विस्तार के अर्थ से हममें नहीं आ पायी। अन्त में इतना ही कहना है कि अपभ्रंश साहित्य के अन्तर्गत करीब १७५ ग्रन्थों का उल्लेख है। इनमें से (१) अण्णचरित (२) अण्णुपेहा (३) बंदप्पहचरित (४) आण्णपईव (५) पञ्चमचरित (६) महापुराण (७) हरिवंशपुराण (८) वरंगचरित (९) सांतिगाहपुराण (१०) स्वयम्भूव्याकरण आदि २५ ग्रन्थ अनुपलब्ध हैं।

(१) कुवलयमाळा (२) करकंडुचरित (३) पद्मसिंहरचरित (४) महापुरुषण (५) जसहरचरित (६) सोहंनुति (७) पद्मचरित (८) रोमिकुमारचरित (९) कुमारपावप्रतिबोध (१०) मयलवराजय आदि २ २१ ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। शेष करीब १३ ग्रन्थ अप्रकाशित रूप में ग्रन्थ-संग्रहों में पड़े विद्वान् अन्वेषकों एवं प्रकाशकों की राह देख रहे हैं।

इसमें कोई शक नहीं कि मध्ययुग का सांस्कृतिक एवं सामाजिक अध्ययन बिना अपभ्रंश साहित्य की प्रकाश में लाये पूरा नहीं हो सकता। अतः आवश्यकता इस बात की है कि यदि हम चाहते हैं मध्ययुग की सम्यक् संस्कृति जीवित रहे अनुपलब्ध अप्रकाशित अपभ्रंशसाहित्य प्रकाश में आकर हमें एक नवीन दिशादान दे एवं उन अशक परिश्रमी मनीषी-साहित्यकारों की परम्परा प्रक्षुब्ध रहे तो अन्वेषण के क्षेत्र में हमें नया कदम उठाना होगा। नये अन्वेषक तैयारकर उन्हें सारी सुविधाएँ जुटानी होंगी। तभी अपभ्रंश-साहित्य का सितारा चमकेगा।



हेमचन्द्र के अपभ्रंश व्याकरणोद्धृत पद्यों

का

तुलनात्मक अध्ययन

प्रो० शालिग्राम उपाध्याय

[आचार्यप्रवर हेमचन्द्र के अपभ्रंश व्याकरणाद्धृत पद्यापर विचार करने वाले समीक्षकों ने बताया है कि उनमें से अनेक पद्य भिन्न भिन्न स्थानों से लेकर या तो उसी रूप में या कुछ परिवर्तनों के साथ संगृहीत हैं। यहाँ उन्हीं का समांक्षात्मक एवं तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया गया है।]

हेमचन्द्र के अपभ्रंश व्याकरणाद्धृत पद्यों पर विचार करने वाले समीक्षकों ने बताया है कि उनमें से अनेक पद्य भिन्न भिन्न स्थानों से लेकर या तो उसी रूप में या कुछ परिवर्तनों के साथ संगृहीत हैं। कई विद्वानों ने अनेक पद्यों के मूल रूपों का पता भी लगाया है। यहाँ उन पद्यों का तुलनात्मक अध्ययन किया गया है जो या तो उसी रूप में या कुछ परिवर्तनों के साथ हेमचन्द्र से पूर्व या उनके बाद प्राप्त होते हैं।

हेमचन्द्र का समय १ १७२ ई तक माना जाता है। उनसे पूर्व १ ई के आस पास पाण्डुदोहा के रचयिता रामसिंह ने पाँच गणों दीये हैं जो बहुत कम परिवर्तनों के साथ हेमचन्द्र के अपभ्रंश व्याकरण में मिलते हैं।

रामसिंह १ सयलु वि कोवि तडफडइ सिद्धतणहु तरोग ।

सिद्धतणु परि पावियइ चित्तह गिम्मल एण ॥ (पाण्डु ८)

[सभी कोई सिद्धत्व के लिए तडफडाता है। पर सिद्धत्व चित्त के निमल होने से ही मिल सकता है।] हेमचन्द्र ने इसमें परिवर्तन किया है—

साहु वि लोउ तडफडइ बडडतणहा तरोग ।

बडडण्यु परिपाविआइ हत्थि मोकलडण ॥ (१४।३६६।१)

हेमचन्द्र ने सब के स्थान पर साहु प्रयोग का यह उदाहरण दिया है। इस प्रकार उन्होंने पाण्डु के सयलु का संशोधन किया है। सिद्धतण के स्थान पर बडडतण या बडडण्यु रख कर एवं चित्तह गिम्मल एण को जगह हत्थि मोकलडण रख कर सामिकता के स्थान पर लोकिता पर विशेष बल दिया है। बडडण्यु के लिए मुक्तहस्त दान का विधान हेमचन्द्र का प्रतिपाद्य है।

रामसिंह का दूसरा दोहा—

२ छडेविणु गुणरक्खणिहि अण्णपडिहि विप्पति ।

तहिं सखाहं विहाणु पर फुक्किज्जंति ए भंति ॥ (पाण्डु १५१)

[मुरगों के रत्नाकर (समुद्र) को जोड़ कर बाँध बिकी हुई वस्तुओं की ढेर में फेंके जाते हैं और फिर वहाँ उन का क्या विधान होता है ? वे फूँके जाते हैं इसमें आन्ति नहीं । अर्थात् जो सर्त्सगति छोड़ देते हैं उनकी बड़ी दुर्गति होती है । हेमचन्द्र में इसका रूप यों है—

‘जि छडेबिसु रवरुनिहि अपट्टे तहि बल्लन्ति ।

तह सखह विट्टालु पर फुक्किज्जत भमन्ति ॥ (हे ४२२।३)

यहाँ हेमचन्द्र ने छडेबिसु को ‘छडेबिसु ता किया ही द्वितीय चरण को एकदम बल दिया है । तहि को तह एब विट्टालु’ को विट्टालु कर दिया है । इसी प्रकार ‘फुक्किज्जत ए भन्ति की जगह फुक्किज्जत भमन्ति कर के हेमचन्द्र ने पाहुडदोहे में पर्याप्त परिवर्तन किया है । वास्तव में यह उदाहरण विट्टालु के लिए है जो असृश्य पंख के लिए अपभ्रंश में प्रयुक्त होता है ।

३ रामसिंह का तासरा दोहा है—

अखइ गिरामइ परमगइ अजवि लउ ए लहंति ।

भग्गी मगहरण भंतडी तिम दिवहडा गणंति ॥ (पाहुड १६६)

[अक्षय निरामय परमगति में अभी तक लय को प्राप्त नहीं होते और मन की आन्ति मिटो नहीं इसी प्रकार दिन गिनते हैं । अर्थात् आत्मा में जोन हुए बिना सच्चा आत्मकल्याण नहीं हो सकता]

हेमचन्द्र के यहाँ इस निम्नलिखित रूप में देखते हैं—

प्राइव मुण्हें वि भंतडी तें मणिअडा गणंति ।

अखइ निरामइ परम पइ अजवि लउ न लहंति ॥ (४१४।२)

प्राइव के प्रयोग के लिए हेमचन्द्र ने यह उदाहरण दिया है । मत हेमचन्द्र ने प्राइव ता जोड ही दिया है । इसके अतिरिक्त मणियों की गणना करने की बात करके दिवहडा की गणना की अपेक्षा दोहे को अधिक सरस और उत्कृष्ट बना दिया है ।

४ रामसिंह का चौथा दोहा है—

जिम जरेसु विलिजइ पाणियइ तिम जइ बिसु विलिज ।

समरसि (स) हुबइ (उ) जीवडा काई समाहि करिज ॥ (पाहुड १७६)

[जैसे लवण पानी में विलीन हो जाता है वैसे यदि चित्त विलीन हो गया तो जीव समरस हो गया और समाधि में क्या किया जाता है ।]

इसी प्रकार का एक दोहा बीछ बिछ कवि कण्ठपा (१ वीं शती ई) के दोहा-कोश में मिलता है—

‘जिम सोसु विलिजइ पाणिएहि तिम बरणी लइ चित्त ।

समरस जाई तक्कसो जइ बुरु ते समसित्त ॥

जैसे पानी से मिलकर लवण समरस हो जाता है उसी प्रकार बुद्धिहीन चित्त से मिले तो समरसता हो । हेमचन्द्र ने लिखा है—

जोसु विलिजइ पाणिऐण भरि खल मेह म गज ।

वालिउ गलइ सु झुम्पडा गारी तिम्मइ भज ॥ (४१८।५)

हेमचन्द्र ने पाहुड दोहे का भावात्मक संशोधन भी किया है। समाधि संबंधी समरसता अर्थात् दार्शनिकता से ऊपर उठा कर अपने दोहे के द्वारा उन्होंने रतिवृत्ति को जागरित करने का प्रयत्न किया है। अतः उनका दोहा नैतिक शृंगारिक हो गया है।

५ रामसिंह का पाँचवा दोहा है—

जइ इकहि पावीसि पय अकय कोडि करीसु ।

एग अंगुलि पय पयइएह जिम सन्वगय सीसु ॥ (पाहुड १७७)

[यदि एक ही पद को पा गया तो अमृत कौतुक कहेंगा त्रमे उँगली पद प्रकट करने से अवश्य दोष प्रकट हो जाते हैं ।]

इसका परिवर्तित रूप हेमचन्द्र के दोहे में यों है—

जइ केवई पावीसु पिउ अकिआ कुहु करीसु ।

पाणिउ एव सरावि जिब सवङ्ग पइसीसु ॥ (३६६।४)

इस दोहे में भी हेमचन्द्र ने उच्चारिकता लाकर इसे सरस बना दिया है। इस तरह हम देखते हैं कि हेमचन्द्र ने उपर्युक्त पाहुड दोहों को संशोधित एवं परिष्कृत किया है। उन्हें दार्शनिकता या धार्मिकता से उठाकर साहित्यिक बना दिया है। भाषा की दृष्टि से भी हेमचन्द्र ने उपयुक्त दोहों को परिष्कृत किया है। हेमचन्द्र का अपभ्रंश Standerd (प्रतिमित) अपभ्रंश है। उपयुक्त पाहुड दोहों की चर्चा डा. हीरालाल जन ने पाहुडदोहा की भूमिका में की है।

एक दूसरे कवि है जन भुमि जोइदु (योगीन्द्र)। इनका समय भा १ ई के आसपास माना जाता है। इनके द्वारा रचित परमपयास (परमात्मप्रकाश) में भी तीन ऐसे दोहे मिलते हैं जिनका सम्बन्ध हेमचन्द्र के अपभ्रंश व्याकरणोद्धृत पद्यों से जोड़ा जा सकता है। प्रथम दोहा है—

१ पंचह गायकु वसि करहु जण होन्ति वसि अण्ण ।

मूल बिणदुई तरवरहं अवसइ सुकहि पण्ण ॥ (२७१)

[पाँचों के नायक को वश में करो जिनसे अन्य सभी वश में होते हैं। तरवर के विनष्ट होने पर पत्ते अवश्य ही सूख जाते हैं ।]

इससे तुलनीय हेमचन्द्र का पद्य है—

जिभिन्दउ नायगु वसि करहु जसु अभिअई अण्णई ।

मूल बिणदु तुंविणिहं अवसैं सुकहि पण्णई ॥ (४२७।१)

हेमचन्द्र ने अवसैं के प्रयोग के लिए यह उदाहरण दिया है। जोइदु के यहाँ यह अवसइ है। इन्द्रियों और पणों की नपुंसकता ने यहाँ अभिअई अण्णई पण्णई करार दोहे का रूप त्रिगाढ़ दिया है। हेमचन्द्र ने अण्ण की दृष्टि से इसमें परिवर्तन कर दिया है। समझ है कई स्वरों का गटकते हुए कोई इसे दोहे के समान भी पढ़े। जोइदु का दूसरा दोहा है —

२ वसि किउ भाणुस जम्मडा देखंतहं पर साइ ।

जइ उट्ठमइ तो कुहइ अइ डज्जमइ तो छाइ ॥

[परम-तत्त्व को देखते हुए अनुपम-वस्तु की बलि कर ही अथवा अनुपम का जन्म जो, देखने में परमोत्कृष्ट लग रहा है, उसकी बलि कर ही क्योंकि यदि इसे (बली या मिट्टी में) रख दिया तो सड़ जाता है और यदि जलाया जाय तो खर हो जाता है।] यहाँ अनुपम-शरीर की नश्वरता पर ध्यान आकृष्ट किया गया है जिससे परम तत्त्व प्राप्त किया जा सकता है। हेमचन्द्र का निम्नलिखित दोहा तुलनीय है—

आयहो दंड कलेवरहो जं चाहिउ तं सख ।

जइ महुब्रह्म तो कुहइ भइ डण्णइ तो खर ॥ (३६५।३)

हेमचन्द्र ने यहाँ पूर्वार्द्ध प्रतिरक्षित कर दिया है। मानव शरीर की नश्वरता नहीं प्रत्युत उसकी क्षणिकता में भी सारतत्त्व की ओर हमारा ध्यान आकृष्ट किया है।

परमपुण्याल का तीसरा दोहा है—

३— संता विसय जु परिहरइ बलि किज्जं हुउ तासु ।

तो दइवेण जि मुण्डिअउ सोसु खड्डिअउ जासु ॥” (२७)

[विषयो के रहते हुए जो उनका परिहार करता है उसको मैं बलि कहता हूँ (जाता हूँ) जिसका शिर खड्डिअ है—जो खल्वाट है अर्थात् जो गंजा है वह तो पैर द्वारा ही मुंडित किया गया है। बिकारहेली सति विज्जियन्ते येषां न चेतासि त एव मोरा । के द्वारा कालिदास ने उहे चीर कहा है। जोड़ु का उपर्युक्त दोहा हेमचन्द्र के निम्नलिखित दोहे से तुलनीय है—

सन्ता भोग जु परिहरइ तसु कन्तहों बलि कौसु ।

तसु दइवेण वि मुण्डिअउ जसु खड्डिअउ सोसु ॥ (३८९।१)

यहाँ विसय का भोग और खड्डिअउ का खड्डिअउ तो हो ही गया है और मैं कन्त का भी आगमन हो गया है।

इससे भाव-साम्यबाला एक छन्द दशकालिक में दृश्य है—

वत्थगन्धमलंकार इत्थीधो सयणाणि य ।

अच्छन्द जे न भुज्जति न से चाहति कुच्चइ ॥

जे य कन्ते पिये भोण जडे विप्पिटि कुण्डइ ।

साहीरो चयइ भोए से हु चाहति कुच्चइ ॥—(दशक ११।२ ३)

हेमचन्द्र के अपभ्रंश-व्याकरणोद्भूत दोहों के संबंध में जर्मन विद्वान रिचार्ड पिसेल का कथन है कि उन्हें (हेमचन्द्र के दोहों को) देखकर कुछ ऐसा लगता है कि वे किसी ऐसे संग्रह से लिए गए हैं जो सतसई के ढंग का है, जैसा कि त्साखाटिभाए (गोएटिंगीशे बेलेसैं आन्साइवेन १८८७ पे ३ १) ने बताया है। हेमचन्द्र के पद ७।३५।३ और ३ सरस्वतीकंडाभरण के पेज ७६ में मिलते हैं जहाँ उनकी सविस्तर व्याख्या दी गई है। इसके अतिरिक्त हेमचन्द्र ७।३५३ अंड २ २७ पेज ७७ में मिलता है। हेमचन्द्र ७।७२०।५ सरस्वतीकंडाभरण के ९८ में मिलता है और ७।३६७ ५ शकसतति के पेज १६ में आया है।

१ जो हेमचन्द्र जीकी द्वारा अनुचित प्रकृत आवाजों का व्याकरण।

यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि पिसेल ने हेमचन्द्र के ४।३५७२ और ३ जिन दो छन्दों की चर्चा की है वे वस्तुतः दो छन्द नहीं अपितु एक ही छन्द हैं और वह ओजसराज (१५७ ई) के सरस्वती कंठाभरण (काव्यमाला ९४ द्वितीयावलि १६३४ ई) के प्रकीर्ण षटमा के उदाहरण में दूसरे परिच्छेद के ७६ वें उदाहरण के रूप में सज्जुच सुदीप व्याख्या के साथ उपलब्ध है। उदाहरण द्रष्टव्य है—

१ एकिहिं अछिहिं सावगु अणहिं भवउ
माहुउ महिमल सत्थरि गण्डस्थल सरउ ।
अङ्गहिं गिह्वा सुहच्छिह्वा तिलवण भग्गसिह
मुद्धिहिं मुहपङ्कअसरि भावासिउ सिसिह ॥ (२।७६)

हेमचन्द्र का परिवर्तन है—एकहिं अकिहिं गण्ड थलें गिह्वा सुहच्छो तिलवरिण एव तहे मुद्धहे मुहपङ्कअ भावासिउ सिसिह ।

यहाँ हम दखते हैं कि हेमचन्द्र का ३५७।२ जो संभवतः रासक या आभाणक छन्द है कुछ परिवर्तनों के साथ सरस्वताकंठाभरण में प्राप्त है। तहे मुद्धहे मुहपङ्कअ का प्रमुख परिवर्तन हेमचन्द्र में अधिक सरस है। सरस्वताकंठाभरण में भी यह उदाहरण अन्यत्र से लिया प्रतीत होता है। इसी प्रकार एक दूसरा स्थल जिसकी चर्चा पिसेलने की है निम्नलिखित परिवर्तित रूप में विरोधमूलक अलंकार के उदाहरण के रूप में यो प्राप्त होता है—

२ सा उण्णडो गोठुउहिं एोक्खी कावि विसगण्ठि ।
मिडिय पचेल्लिउ सो मरइ जस्स ए लग्गइ कण्ठि ॥

सरस्वतीक (३।६२)

हेमचन्द्र के यहाँ यह है—

साव सलोणी गोरडी नवरवी कवि विसगण्ठि ।
भड्ड पच्चलिउ सो भरइ जामु न लग्गइ कण्ठि ॥ (४२।३)

हेमचन्द्र ने दोहे का स्वरूप अधुण्य रखा है। साव सलोणी गोरडी और भड्ड पच्चलिउ आदि परिवर्तनों के द्वारा रसामकता भी पर्याप्त आ गई है। हेमचन्द्र के यहाँ यह उदाहरण प्रत्युत के स्थान पर पच्चलिउ आदेश का है किन्तु यह पच्चलिउ सरस्वतीकंठाभरण वाले उदाहरण में पचेल्लिउ है।

इसी प्रकार पिसेल ने शकसतति (समय अभी अज्ञात है) के पृ. १६७ वाले जिस उद्धरण की चर्चा की है जिसे हेमचन्द्र के ३६७।५ से तुलनीय बताया है व. शकसतति की ५७ वी कथा में निम्नलिखित रूप में मिलता है—

अइ ससिणेही तउ मुई जइ जीवइ ससिणेह ।
मुद्धि पणअहिं गअघर कि गण्णसि लल गेह ॥ (श्लोक २५७)

हेमचन्द्र के यहाँ इसका रूप है—

अइ ससिणेही तो मुद्ध अइ जीवइ निनेह ।
विहिं पवारिहिं गअघर कि गज्जहिं लल गेह ॥ (३६७।४)

हेमचन्द्र के अग्रभक्त-महाकविपुत्रों का गुणवत्तात्मक सम्पादन ।

२३६

स्पष्ट है कि हेमचन्द्र ने इसे अपनी कल्प और अहिंसिकता दोनों दृष्टियों से सुव्यवस्थित रखा है ।

विशेष ने चंड (जिसे हेमचन्द्र से पूर्व का वैष्णवग्रन्थ माना जाता है) के जिस उद्धरण की चर्चा की है वही समझता हूँ रेवतीकान्त भट्टाचार्य द्वारा संश्लेषित प्राकृतनकाश के १।१४ वीं सूत्र के रूप में वह प्राप्त है—

कमलई मल्लवि भलि उलई करि पण्डाई महन्ति ।

असुलह एत्थ एण जाह भलि ते एणिव दूर गयन्ति ॥

यह दोहा हेमचन्द्र के अग्रभक्त व्याकरण में निम्नलिखित रूप में मिलता है—

कमलई मल्लवि भलि उलई करि पण्डाई महन्ति ।

असुलह मेच्छण जाह भलि ते एणिव दूर गयन्ति ॥ (३५३।१)

हेमचन्द्र के यहाँ 'मल्लवि' का 'मल्लवि' असुलह एत्थ एण' का असुलह मेच्छण' और दूर का दूर हो गया है । फिर भी चंड के दोहे का विशेष संशोधन नहीं हुआ वह करीब-करीब वसा ही है ।

हेमचन्द्र के ४।४४७ सूत्र के उदाहरण में जो शदमाणुशर्मसंभालके प्रादि गण्यत् प्रस प्राप्त होता है वह भट्टनारायण (७२१ ई) कृत वेणीसंहार के तीसरे अंक से लिया गया है । वह एक श्लोक है जो सरस्वतीकंठाभरण में भी उद्धृत है । वेणीसंहार में वह द्रष्टव्य है—

शद माणुशर्मसंभालके कुम्भसहस्र वशाहि शिचिदे ।

अणिशं च पिमामि शोणिदे वलिशशदे शमसे हुवीमवि ॥

हेमचन्द्र ने माणुश' को माणुश और सहस्र को सहस्र वशाहि को वशाहि कर दिया है । जो मागधी की प्रकृति के प्रतिकूल है । संभवतः य० पाठभेद का प्रभाव है । हेमचन्द्र जैसा प्राकृत का प्रष्टु आचार्य भाषा-संबंधी ऐसी मोटी भूल नहीं कर सकता । अतः उनके व्याकरण के किसी सु दूर प्रामाणिक रूप के न मिलने के कारण ऐसी स्थिति अनेकत्र उत्पन्न हो जाती है ।

हेमचन्द्र द्वारा उद्धृत ४४।१ हिट्टु द्विष' प्रादि गाहा वाकपतिराज (७३६ ई) कृत गजद्वहो के मगलाचरण से लिया गया है । वहाँ शिवारणाय और दुःस्वभा के स्थान पर क्रमशः शिवारणार्थ और दुःस्वभा' यन्नति की मनेसा उद्भवत् स्वर मिलते हैं । यथा—

हेट्टु द्विष सूर शिवारणार्थं कर्त्तं ग्रहो इव बहुन्ती ।

जगद् ससेसा वाराह सास-दुःस्वभा पुहवी ॥^१ (मगलाच १५)

श्रीचन्द्रशर्मा गुलेरी ने बताया है कि हेमचन्द्र (४९।१) ने मुगडा हराविष्णु वाली गाथा राजशेखर सूरि (१३ ई) कृत अनुविद्यतिप्रबन्धगत आवक प्रबन्ध में भी मिलती है । इसी प्रकार उद्घोने 'पुत्तै जाए कवणु गुणु' (हेमचं ३२५।६) से परिवर्तित बेटाचार्या कवणु गुणु' की चर्चा की है । इस दोहे के साथ ही एइति बीडा एइ बलि' हेमचन्द्र (३३०।४) दोहे को भी कुछ परिवर्तनों के साथ ठाकुर सूरिसिंह जी खोजावत के विविध संग्रह में हेमचन्द्र के नाम से प्राप्त होने की बात उन्होंने की है । (द्रष्टव्य पुरानी हिंदी पृ० १६ और (१५३)

हेमचन्द्र ४१६।३ बाला बोहा—

जउ पवसन्ते सहुँ न गय न भुअ विद्याएँ तस्सु ।

लज्जिजउइ सवेसडा बिन्हैहिँ सुहण जणस्सु ॥^{१७}

अद्दहमाण (राहुलजी के अनुसार पद्य १ १० ई) कृत संदेशरासक में

जसुपवसन्त एण पवसिया मुहअ वियोइएण जासु ।

लज्जिजउ संवेसउइ बिंती पहिय पियासु ॥ (संदे ७)

रूप में प्राप्त होता है। संदेशरासक की सरलता देखकर लगता है या तो यह दोहा लाक से अथवा हेमचन्द्र से लेकर प्रकरण के अनुकूल जोड़ गया है अथवा प्रक्षिप्त है। कुछ विद्वानों ने अद्दहमाण का समय हेमचन्द्र के बाद भी बताया है। इस आधार पर संभव है अद्दहमाण ने हा इत्ते लिया हा और 'जउ' को जसु तस्सु के स्थान पर जास और जणस्सु के स्थान पर पियासु कर दिया हो।

प गुलेरीजी ने पुरानी हिंदा में सोमप्रभ सूरि (११९५ ई) की कुछ रचनाओं को उद्धृत किया है जिनमें कुछ ऐसे उद्धरण हैं जो हेमचन्द्र के अपभ्रंश-व्याकरणोद्धृत दोहों में किंचित परिवर्तन के साथ पाये जाते हैं। यथा —

१—माणि पणट्टइ जउ ग तणु तो देसडा चइअ ।

मा दुज्जण कर पल्लविहिँ दसिजंतु भमिअ ॥ (पु हिं पृ ८१)

हेमचन्द्र —माणि पणट्टइ जउ न तणु तो देसडा चइअ ।

मा दुज्जण कर पल्लवेहिँ दसिजन्तु भमिअ ॥ (४१ १४)

परिवर्तन नहीं के बराबर ।

२— मई जाणियउ पिय विरहियह कविधर हाइ बिआलि ।

नवरि मयकु वि तह तवइ जह दिणयखयकालि ॥ (पु हिं पृ ८८)

हेमचन्द्र के यहाँ—

मई जाणियँ पियविहियहँ कविधर होइ बिआलि ।

रावर मियकु वि तिह तवइ जिह दिणयखयकालि ॥ (३७७।१)

हेमचन्द्र का एवर तिह जिह और खयकालि सोमप्रभ के यहाँ नवरि तह जह और खयकालि हो गया है। कोई विशेष परिवर्तन नहीं है।

३— मरगवसह पिय जरि पिय चपय यह देह । (समस्या)

कसवट्टह दिन्निय सहइ नाइ सुवसह रेह ॥ (पूति)

(पु हिं पृ ८९)

हेमचन्द्र ३३ ।१ से यह तुलनीय है। हेमचन्द्र ने लिखा है—

डोझा सामला जण चम्पा-जण्णी ।

शाइ सुवण्णरेह कसवट्टह दिण्णी ॥ (हे च ३३ ११)

सोमप्रभ और हेमचन्द्र के छन्द में भी अन्तर है।

४— ब्रह्मं बुद्धिं होहस्य, बुद्धिं ज्ञानेति विहितम् । (सङ्ख्या)
सासावतिस्य अक्षयिपत्रं वाहं ज्ञानं सतिष्ठ ॥' (श्रुति)

हेमचन्द्र के यहाँ इसका निम्नलिखित रूप दृश्य है—

बुद्धिमान कृष्ण ही शसत्र मुद्रि कबोलि निहिलत ।
सासानमजान-मनकिषत बाह-सखि ससितत ॥ (हे वा ३६५१२)

हेमचन्द्र की अपेक्षा सोमप्रभ के यहाँ बोधा का स्वरूप सुरक्षित है। यह उदाहरण 'भक्तिक' का प्रयोग दिखाने के लिए दिया गया है। सोमप्रभ और हेमचन्द्र दोनों के यहाँ 'भक्तिक' है। पर हेमचन्द्र के यहाँ 'बुद्धि' निहित है और सोमप्रभ के यहाँ 'बुद्धि' निहित है और 'संस्कार'।

५— 'मग्ने षोढा रिउ बहुय इउ काबर चितति ।
मुझि निहालति गयणायलु कह उज्जोउ करेति ॥ (पु हिं पृ १२)

हेमचन्द्र के यहाँ—

मग्ने योवा रिउ बहुम कायर एम्ब भएन्ति ।
मुदि निहालहि गयरा-यलु कइ जरा जोण्ह करन्ति ॥ (३७६।१)

हेमचन्द्र के यहाँ बोवा सोमप्रभ के यहाँ बोहा हेमचन्द्र के यहाँ बहुभ उद्वृत स्वरयुक्त सोमप्रभ के यहाँ बहुय यथतियुक्त हेमचन्द्र के यहाँ कायर एम्ब भणन्ति है और सोमप्रभ के यहाँ इह कायर चिन्तति हेमचन्द्र के यहाँ कइ जण जोहू करति' सोमप्रभ के यहाँ कइ उज्जोउ करति । इस प्रकार इस दोहे में कुछ परिवर्तन दिखाई पड़ता है । उपयुक्त उद्धरणों को देखने से हेमचन्द्र के छन्द जिनमें कुछ छंदों में दोहा का लक्षण घटित नहीं होता स्पष्ट हो जाते हैं । हेमचन्द्र के दोहों की स्पष्टता के लिए सोमप्रभ के दोहा का तुलनात्मक अध्ययन महत्वपूर्ण है ।

हेमचन्द्र के ३५२।१— वायसु उडङावन्ति षण् पिड दिव्वुउ सहस ति ।

अद्या न्याय महिहि गय अद्या कुह तह चि ।

मँजे हुए राजस्थानी कर की चर्चा प सम्प्रदायवादी गुलेरा ने यों की है—

काग उद्धावण जावंतो पिय दाढी सहसति ।

भाषी चूडि काक गल भाषी दूट तडित्ति ॥ (पु हि पृ १५)

हेमचन्द्रका—“विष्पिन्न-आरउ जइवि पिउ तो वित आरुहि भज्जु ।

अग्निमया दृढा जह वि षह तो तें अग्निं कज्जु ॥ (३४३।२)

प्राकृत पैगलम् की निम्नलिखित गाथा से तुलनीय है---

जेण विद्या रा जिविज्जइ अणुणुज्जइ सो कमावराहो वि ।

पले वि गुयश् डाहे मण कस्स न जल्लहो भग्गी ॥ (१।५५)

हेमचन्द्र के बोहे से माव-साम्य वाला एक छन्द सरस्वतीकठाभरण में भी प्राप्त होता है—

जो बस्त हिमय दहयो कुम्ह दस्तो बि लो कुह देह ।

यहम एह ब्रह्मणं नि ब्रह्मणं त्वय्यमाणां रोमञ्चो ॥ (४।१५१)

[जो जिसके हृदय का दयित है वह कुछ देता हुआ भी कुछ देता है । प्रिय के वश से शत स्तनों पर रोमाञ्च बढ़ता है ।

सुरदास के संबंध में प्रसिद्ध दोहा—

बाह छुड़ाए जात हो निबल जानि कै मोहि ।
हिरदय से जी जाहुँगे मरव बंदोगे तोहि ॥ श्री हेमचन्द्र के
बाह बिछोडवि जाहि तुहुँ हउ तेवैंड को दोसु ।
हिमयद्विज जइ नीसरहि जाणऊँ मुज मरोसु ॥ (४३९।३)

नैषधीय-चरित के एक श्लोक में नल के शिर पर स्थिति चिकुर समूह के दो भागों में बँटे होने की चर्चा है जिसमें श्री हृष ने उसके दो दोषों की उत्प्रेक्षा की है । वहाँ एक प्रकार से नल की प्रशंसा ही की गई है—

विभय मेरुर्न यदधिसात्कृतो न सिञ्चुत्सर्गजल-ययमरु ।
अमानि तत्तन निजायशो युगं द्विफालबद्धाश्चिकुरा शिर स्थितम् ॥ (१।१६)

अपभ्रंश व्याकरणोद्धत दोहो में भी एक नायिका का भाव अपने पति के संबंध में कुछ इसी प्रकार का है । वह अपने पति के दो दोषों की चर्चा करती है—

महू कतहो बे दोसडा हेझि म भडखहि भालु ।
दन्तहा हउ पर उत्वरिअ जुज्झतहो करवालु ॥ (३७९।१)

हेमचन्द्र के अपभ्रंश दोहो में प्रकृति निरीक्षण संबंधी निम्नलिखित

दोना रवि अत्थमणि समाउलग कण्ठि विहण्णु न छिण्णु ।
चक्कें खण्डु मुरालिअह नउ जीवग्गु दिण्णु ॥ (४४४।१)

इससे भाव-साम्यवाला क श्लोक का यप्रकाश में भी मिलता है जिससे गुलेरीजी ने शुभा धनावली से लिया हुआ बताया है । श्लोक निम्नलिखित है —

मित्र क्वापि गते सरोरुहबने बद्धानने ताम्यति
क्रन्दत्सु अमरेषु जातविरहाशका विलोक्य प्रियाम् ।
चक्राह्वेन विद्योगिना यत्कृत नास्वादित नोज्झितं
कण्ठे केवलमगलेव बिहिता जीवस्य निगच्छत ॥

इस तरह देखते हैं कि हेमचन्द्र के अपभ्रंश-व्याकरण में उद्धृत अनेक पद्य उनके पूर्ववर्ती जोशु धर्मसिंह भोजराज चंडभट्टनारायण वाकपतिराज अहहमारण की रचनाओं से सम्बद्ध हैं । शकसप्तति सुभाषितावली में मिलनेवाले श्लोक या पद्य भा हेमचन्द्र के अपभ्रंश-व्याकरणोद्धृत पद्या में या तो शब्द परिवर्तन के साथ या उसी भाव में मिलते हैं । प्राकृतपैगलम् नषघोयचरित आदि ग्रंथों में भी हेमचन्द्र से भाव साम्य वाल पद्य हैं । सोमप्रभसूरि राजशेखर सूरि की रचनाओं में या अनेक राजस्थाना प्रसिद्ध दोहों के रूप में भा हेमचन्द्र के दोहे दिखाई पड़ते हैं । इसी प्रकार अनेक अनेक छन्द बिलखे होंगे जिनकी ओर विद्वानों का ध्यान जाना चाहिए । जिसने उन दोहों या छन्दों की भाषा सम्बन्धी ओर भाषा सम्बन्धी विशेषताओं का सम्यक विवरण किया जा सके ।

जैन-साहित्य में ग्राम-चेतना

श्रीरामनाथ पाठक 'प्रणयी'

[जैन साहित्य में जहाँ ग्राम-चेतना निहित है, वहाँ तो उसकी भावभूमि और भी अधिक रस-प्रवण हो उठी है। ग्राम-चेतना के ऐसे सागसिक स्वर क्रान्तिदरशी कवियों की द्वाजा-स्पर्शनी सूक्तियों एवं तपःसिद्ध ऋषियों की उपदेश-वाक्यों में समान रूप से दृष्टिगोचर होते हैं।]

आज से शताब्दियों पूर्व भारत के एक भारतीय ग्राम कुण्डग्राम की सौभाग्य समुद्रि पर सम्पूर्ण लिच्छवि जनपद भ्रमन्द भ्रानन्द मन्दाकिनी की सहरो में हिलोरें लेने लगा था। वह क्षताब्धि जिसका की गोद में प्रवर्तीण भालोक पुत्र से जनमग हो रही थी। वह भालोक-पुत्र अपने तादृश्य के प्रकर्ष में तत्कालीन विस्तृत मानस क्षितिज प छा गया था। वह प्रमा ज्योति किसी भी प्रकार के मोह में सबधा अनादृत थी।

सयमेव अभिसमागम आयय जोगमायसो हीए
अभिणिवुडे अमाइले आवकह भगव समियासी।

स्वयमेव तत्त्वों की भली प्रकार जानकर आत्मशक्तिद्वारा मन वचन काया के योगों को अपने वश में करके शान्त माया रहित भगवाम् यावज्जीवन पाँच समितियों एवं तीन गुणियों से युक्त थे। भगवाम् महावीर तब कुण्डग्राम छोड़ चुके थे।

भारतीय दर्शन एवं साहित्य को कलेवर बाहे बहुत पहले मिल गया हो किन्तु उसमें ग्राम का सञ्चरण निम्न ही भगवाम् महावीर का समकालीन मान्य होगा।

सच तो यह है कि जैन-साहित्य की अन्तिम निर्माण बेलामे प्राकृत की बीणा अत्यधिक सुरीली हो चुकी थी। जन जन के प्राणों पर शिशिर मधुर वाणी का जादू असर कर गया था। नभी तो वाकालिराज का यह कथन यथाथ प्रमाणित हो सका—

शुवमत्थदंसण सनिवेससिखिराओ बन्धरिद्धीओ
अविरलमणिओ आयुषणबन्धमिह शुवत्थयम्मि।

[सृष्टि के प्रारम्भ से लेकर आज तक प्रचुर परिमाण में नतन-नूतन अर्थों का दर्शन तथा सुन्दर रचनावाली प्रवच-सम्पत्ति यदि कहीं भी है तो वह केवल प्राकृत में है।]

जयवल्लभ ने तो यहाँ तक कह डाला कि जब युवतियों का जलित, मधुर प्रिय तथा शृङ्गार रस-पूर्ण प्राकृत-काम्य उपलब्ध है तो संस्कृत कौन पढ़े ?

तल्लिए मधुरवत्थरेण कुचई-वण-वह्हि स सिंघारे
सत्ते पाइयकम्मे की सक्कह सक्कय पठिअ।

प्राकृत की प्रशंसा में राजसेखर का श्लोक भी कम कमनीय नहीं है—

पदतो सक्कम-बंधो पाउम बन्धो वि होइ सुउमारो
पुरिस-महिलामणं जेत्तिमहिंतरं तेत्तिमत्तिमारणं ।

[संस्कृत भाषा कर्कश और प्राकृत भाषा सुकुमार होती है । पुरुष और स्त्री में जितना भिन्न होता है, उतना ही इन दो भाषाओं में है ।]

तो इन प्रकार यह निर्विवाद सिद्ध है कि जैन साहित्य के रस रक्त से भोज — पर्यंत प्राकृत की सुधा प्रवाहित हो रही है । आज जैन साहित्य के सम्बन्ध में जन-जीवन से सम्बद्ध यह धारणा निम्न हो चुकी है कि जैन-साहित्य केवल धर्म ग्रन्थों की पोथियों में ही समाहित है । जैन-साहित्य की परवर्ती उपलब्धियों के अनुगमन से साहित्य चिन्तकों के समक्ष यह तथ्य प्रतिरोहित हो चुका है कि इसमें साहित्य की प्रत्येक विद्या का अक्षय वनव विद्यमान है ।

निबन्ध कथा आख्यायिका उपन्यास चरित काव्य प्रबन्ध काव्य मुक्तक काव्य एवं नाटक सब के-सब अपने चरमोत्कर्ष पर पहुँचे हुए हैं । जैन-साहित्य की भाषागत विशिष्टता के साथ ही उसकी भावगत उत्कर्षता भी तर साहित्य के लिए स्पर्धा की वस्तु है ।

जैन साहित्य ने जहाँ ग्राम चेतना निहित है वहाँ तो उसकी भावभूमि और भी अधिक रस प्रवेश हो उठी है । ग्राम चेतना के ऐसे माङ्गलिक स्वर कातदर्शी कबीरों की दाक्षा-स्पृधिनी सूक्तियों एवं तप मिद्ध ऋषियों की उपदेश वारिणियों में समान रूपेण श्रुतिगोचर होते हैं ।

सच तो यह है कि साधना की वही पृष्ठभूमि काव्य को अमरता प्रदान कर पाती है जो सामाजिक उर्वरक से सम्पन्न हो । इस दृष्टि से जैन-साहित्य कला के सर्वोच्च शिखर पर आसीन है । यह प्रत्यक्ष है कि भारतीय समाज का अधिकांश गाँवों के अंचल में पलता है जहाँ प्राकृत की पुष्करिणी खिलखिला ही—

चोराण कामुमारणं म पामर पहिमारणं कुक्कुडो वमइ
रेरमइ वहइ बाहयइ एत्थ तरुणं आमए रघणी ।

[भब रात थोड़ी सी बब रही है यह सूचित कर मुर्गा घोरो कामुको एवं पथिको को सावधान कर रहा है ।]

ग्राम-जीवन में मुग की स्थिति उपेक्ष नहीं है । ग्रामस्थों ग्रामकुक्कुट जहाँ मुर्गे नहीं होंगे वहाँ सुबह नहीं होगी प्रभृति उक्तियाँ कुक्कुटगत ग्राम चेतना के निदर्शन हैं ।

मज्जे पघसुपपङ्कं अवहोवासेसु साणचिक्खिलं
गामस्स सीससीमन्तवं व रञ्जामुहं जार्थं ।

[ग्राम का रास्ता बीच में स्वल्पपङ्क एवं दोनों ओर लक्ष्मपङ्क धारण करके इसके शीघ्रगत सोमन्व जसा प्रतीत हो रहा है । यहाँ ग्राम चेतना-समन्वित कल्पना की नवीनता सर्वथा मन प्राणों को झुमा देती है ।]

अप्पाहेइ भरन्तो पुणं पल्लीवई पघत्तेण
मह एासेण महं पुंणं ए लज्जेसे तहं करेज्जासु ।

[परन्तु मुचमल गाँव का मुखिया बलपूर्वक अपने बुढ़ की यह उपदेश दे रहा है कि देख, उस प्रकार काम करना, जिससे तेरा नाम खेद पर कोई तुम्हें लजित न करे ।]

मुक्तक की इन पंक्तियों में साधवत ग्राम-जीवन का चित्रावली है। मुक्तक का यह ग्राम मुखिया ग्राम-जीवन की उदात्त कृति एवं लोक-संगल-भावना पर जो अमिट छाप छोड़ता जा रहा है वह केवल कलना की खेलना से शोभित नहीं तथा एक गम्भीर से गणित है।

‘गावों में अग्रत जन्तु गावों में पृथक् समु उत्तमों के रक्षणप्रवृत्ति होती है गावों में ग्राम-जीवन स्थापित हो उठता है। गावों ग्राम जीवन में कामधेनु हैं। स्वर्ग के परिजात बरती की इस कामधेनुओं से परावृत्त रहते हैं। लोकाराधन से शरधों से लेकर गाँव तक गावों का समान योग है। हर्ष का विषय है कि जैन कवि इस लोकीयता से पराडुख नहीं हो पाये हैं। देखिए—

सह परिमलया बोवेण तेण हत्थं पिजा ए भोज्जइ ।

सन्धिभ भेणु एहिणं पेच्छसु कुडदीहिणी जाप्पा ॥

[देखो जो धेनु पहले उस गोप द्वारा उस प्रकार दुही जाकर भी उसके हाथ को भी गीला नहीं कर पाती थी वही घड़ा भर कर दूध दे रही है ।] और भी—

बबलो जिघइ तुह कए बबलस्व कए जिघन्ति गिट्ठिधो ।

जिघ तम्मे भम्ह वि जीविएण गोठ तुमाभर्त्त ॥

[हे धेनु तुम्हारे ही सुख के लिए गोरा बैल प्राण धारण करता है एवं एक बार प्रसूता धेनुएँ भी उनके सुख के लिए जीवित हैं। तुम बची रहो अपने जीवन द्वारा तुमने हम लोगों के गोष्ठ को अपने भयोन कर रखा है ।]

इसी प्रकार अश्वस्तन पक्षियों में ग्राम के अंक में खिली नवमल्लिका सदृश मनोज्ञ उपमा की नैसर्गिक छटा दर्शनीय है—

पङ्कमइलेण छीरेकपाइणा दिण्णजामुवडणेण ।

मानन्दिजइ हनिधो पुत्तेण न सालिछेत्तेण ॥

[पङ्क-मलिन केवल दुष्पपायी एवं घुटनों द्वारा चलनेवाले शिश की भाँति पङ्क-मलिन केवल जलपायी एवं जानुस्थानीय (मान) मृणाल-गन्धिधारणशील सालि (घास) क्षेत्र द्वारा हलिक मानन्दोपभोग कर रहा है ।]

वस्तुतः उपमा-उपमेय के इस भणि कांचन-संयोग का दृश्योपभोग गाँव से बाहर दुर्लभ है।

वर्णन की रमणीयता का एक दूसरा उदाहरण प्रस्तुत है—

कहं मे परिणुइकाले जससङ्को होहिइ ति चिन्तन्तो ।

भोण भमुहो समुधो कवइ न साली सुसारेण ॥

[मेरे परिणुइकाल में अर्थात् पक्काबक्का में क्षमिहान एवं वृद्ध जन-जल का संग कैसा होगा— यह चिन्ता कर कुछ नीचे कर धूक-सहित झालि-घास्य तुषार के बहाने जैसे रो रहा है ।]

ग्राम-पक्षियों में सुन्दरों की आसक्ति द्वारा जितना व्यापकता का अर्थ प्रकट होता है, उतना अन्य किसी पक्षी को नहीं। गाँवों के अन्तर्गत का निरीक्षण करने पर घर के बरामदों में ढींग हुए पिंजारे

यस शुक की हरीतिमा को देख-देख भाँखें भवा जाती है। वक्ष कोटर से निकलते हुए शको की कतार पर दृष्टपात करते ही जैन कवि की कल्पना की उड़ान विस्मित कर देती है—

उग्रह तरुकोटराग्रो गिष्कन्त पुसुबारुणं रिच्छोर्णि ।

सरिए जरिग्रो ब्व दुमो पित्तं ब्व सजोहिम् वमड ॥

[देखो वक्षकोटर से पुंशको की पक्ति निकल रही है। जान पड़ता है कि शरत् में ज्वराक्रांत वक्ष रक्तमिश्रित पित्त की उलटी कर रहा है।]

कवि की कितनी दूरदर्शिता है। आयुर्वेद का सिद्धान्त है कि वर्षा में चीयते पित्त शरत्काले प्रकुप्यति वर्षा में पित्तका मंचय होता है और शरत् ऋतु में उसका प्रकोप होता है। अतः स्वभावतः बढ़ा हुआ पित्त शरत्काल में शरीर से बाहर निकलने के लिए उपद्रवकारी बन जाता है।

गाँवों के अत्यंत पछी कौबे की दुर्दशा भी दर्शनीय है—

भाराधुव्वतमुहा लम्बिभववक्खा गिउच्चिभग्गोवा ।

बइवेढनेसु काभा सूनाहिष्णा ब्व दासन्ति ॥

[खेतकी मेढ के ऊपर बैठकर गृष्टिधारा द्वारा धोये हुए मुख लम्बे पंख एवं फनी हुई ग्रीवा वाले कौए शलद्वारा बिद्ध जैसे प्रतीत हो रहे हैं।]

एक अन्य अतिमूर्ख ग्राम्य कपना की किकिणी ध्वनिकी सरयता भी आस्वाद्य है—

महिसकखन्धविलग्ग धोलइ भिंगाहभ्र सिभिसिन्त ।

भ्राह्मभवीणाभकारसदुमुहल मसभ्रबुन्द ॥

[भँसों के कंधे पर लगे मशकबंद सींगों द्वारा प्राप्त होने पर मिम मिम शब्द करते करते ब्राह्म वीणा के भकार की ध्वनि की भाँति सुख हो घम रहे हैं।]

और भी—

जीहाइ कुणन्ति पिभं भवन्ति हिउअम्मि गिब्वुइ काउ ।

पीडिज्जता विरसं जणन्ति उच्छू कुलीणा भ ॥

[गन्ना जिस प्रकार जिल्हा का स्वाद उत्पन्न करता है हृदय में ताप निवृत्त कर शान्ति का विधान करता है एवं निष्पीडित होने पर भी रस उत्पन्न करता है उसी प्रकार कुलीन व्यक्ति भी जिल्हा अर्थात् अनुकूल वचन द्वारा प्रियता उत्पन्न करते हैं। हृदय में शांति प्रदान करते हैं एवं प्रपीडित होने पर भी प्रीति उत्पन्न करते हैं।]

सोचिए यह ईश्वर ग्राम का ही रस स्रोत है न ? हाँ तो उसी गाँव में उपाल एक सुभग के प्रति किसी ग्रामीण के उक्ति-श्लेषके चमत्कार का आश्लेष कीजिए—

मुज्जसु जं साहीण कुत्तो लोणं कुयामरिद्धम्मि ।

सुद्ध सलोरोण वि कि तेण सिणहो जहिं एत्थि ।

[अपने उद्योग द्वारा जो छुट रहा है उसीका भोजन करो। गँवई में रखन काम के लिए लवण कहाँ मिलेगा ? हे सुभग ! जिस वस्तु में स्नेह (स्निग्धता) नहीं है उसके केवल लवण (लावण्य) युक्त होन क्या लाभ ?]

ग्राम-मयरी के एक भ्रमर शिल्पका वाक्छातकर करै—

चिरडि मि अभाएन्ती लोधा लोएहि बोक्कअहिधा ।

सोएलार तुले अब शिल्पकारा मि अन्वेहि उअन्ति ॥

[अनेक व्यक्ति वर्णमाला के ज्ञान से रहित अनेक व्यक्तियों को गौरव में अधिक समझ कर स्वराकार की निरक्षर तुला की भाँति कन्वे पर झुलाकर डोते हैं ।]

सरस मुक्तक-काव्यों की तरह दर्शन एवं उपदेश-वाक्यों में भी ग्राम-चेतना की कमलरूपि के चरण चिह्न उपलब्ध हैं । जीव और कर्म के सम्बन्ध के प्रसंग में कथित एक पद्य को मेरे कथन के समर्थन में उपस्थित किया जा सकता है—

अह भारवहो पुरिसो बहइ भरं गिण्हऊए काउडियं ।

एमेव बहइ जीवो कम्मभरं कायकाउडियं ॥

[जैसे कोई भार डोनेवाला पुरुष काबड के द्वारा भार डोता है वैसे ही जीव कायरूपी कर्मबड के द्वारा कम्मरूपी बोझ को डोता है ।]

इसी प्रकार सम्यकमिथ्या-व गुणस्थान के सम्बन्ध में यह श्लोक स्मरणीय है—

दहिगुडमिव वामिस्सं पुहभाव रोव कारिडुं सक्कं ।

एव मिस्सयभावो सम्मानिच्छो ति णायक्को ॥

[मिले हुए दही और गुड की भाँति जिसका पृथक् स्वभाव नहीं बतलाया जा सकता ऐसे सम्यक्त्व और मिथ्यात्वरूप मिले हुए परिणाम वाला सम्यकमिथ्यात्व नाम का तीसरा गुणस्थान है ।]

क्रोध की निंदा के प्रसंग में प्रस्तुत श्लोक कितनी हृदयस्पर्शिणी ग्राम-चेतना को लक्षित कर रहा है —

अथ करिसयस्स धण्णं बरिसेण समज्जिद खलं पत्तं ।

उहदि फुल्लिगो दित्तो तथ कोहग्गी समणसारं ॥

[जैसे खलिहान में इकट्ठा किये गये किसान के वषभर के सारे अनाज को एक धनि का करण जला देता है वैसे ही क्रोधरूपी भाग्य-अमणसार अर्थात् अमण के तपस्वी पुण्य को जला देती है ।]

दान फल के स्वरूप निर्देशन का अवलोकन कीजिए—

अह उत्तमंम सित्ते पइष्णमण्ण सुबहुफलं होइ ।

तह दाणफलं रोयं दिण्णं त्रिविहस्स पत्तस्स ॥

अह मज्झिमम्मि सित्तं अप्पफलं होइ वावियं वीर्यं ।

मज्झिमफलं विजाणह कुपत्तदिण्णं तहा दाण ॥

अह ऊसरम्मि सित्ते पइष्णमोयं ण किं पि सहेइ ।

फलवज्जियं विजाणह अपत्तदिण्णं तहा दाण ॥

[जैसे उत्तम क्षेत्र में बोया हुआ अन्न बहुत फल देता है वैसे ही तीन प्रकार के फलों को दिया हुआ दान का फल भी समझना चाहिए । जैसे मध्यम क्षेत्र में बोया हुआ बीज मध्यम फल वाला होता है वैसे ही कुपान को दिया गया दान मध्यमफलवाला जानना चाहिए । एवं जैसे ऊसर क्षेत्र में

बोया हुआ बीज कुछ भी नहीं उगता है वैसे ही अपात्र को दिया गया दान भी बिलकुल निष्फल होता है ।]

शील एवं संगति मानव जीवन की विभूतियाँ हैं । जो मनुष्य इन्हें खो देता है वह अपने जीवन से हारम भी बठता है । सब पूछा जाय तो [शील ही विशुद्ध तप है शील ही दर्शनशक्ति है और ज्ञानशक्ति है । शील ही विषयो का दुष्मन है और शील ही मोक्ष का सोपान है ।]

शीलं तवो विसुद्धं दंसणसुद्धी य एणसुद्धी य ।

शीलं विसयाण धरी शील मोक्खस्स सोपाणं ॥

संगति के विषय में तो जितना भी कहा जाय अल्प ही है ।

देखिए—

तरुणस्स वि बेरगं पण्हाविज्जदि एरस्स बुढठहिं ।

प हाविज्ज पाडच्छी वि इ वच्छस्स फरुसेण ॥

[जैसे जिसका दूध सूख गया है ऐसी भा गाय बछड़े के स्पर्श से प्रलापित हो जाती है अर्थात् उसका दूध भरने लगता है वैसे ही तरुण मनुष्यों के भी बड़ों (विशेष ज्ञानी एवं तपस्वियों) की संगति से वैराग्य उत्पन्न हो जाता है ।]

दुःशील के चित्रण में निम्नांकित श्लोक भी कम आकर्षक नहीं है—

जहा सुणी फूहकजी निक्कसिजई सन्वसो ।

एव दुस्साल पडिणीए मुहरी निक्कसिजई ॥

[जैसे सड़े हुए कान वाली कुतिया सब जगह से हटा दी जाती है वैसे तरह दुःशील जानियों के प्रतिकूल रहनेवाला और बाचाल मनुष्य सब जगह से निकाल दिया जाता है ।]

एक श्लोक द्वारा परिग्रह के स्वरूप को पहचानने में कठिनाई नहीं होगी ।

जह कुंडभो एण सक्को सोधेदु तदुलस्स सतुसस्स ।

तह जीवस्स एण सक्का मोहमलं संगसत्तस्स ॥

[जैसे तुषसहित तदुल का अन्तर्मल नहीं दूर किया जा सकता उसी प्रकार परिग्रह सहित जीव का भी मोहरूपी मल नहीं छुड़ाया जा सकता ।]

इस प्रकार ग्राम-चेतना से अनुप्राणित कतिपय सरल मधुर मुक्तको क आस्वादन के पश्चात् यह नि सङ्कोच कहा जा सकता है कि जैन साहित्य में ग्राम चेतना का सागर निम्न ही अनन्त अनमोल मणि-मुक्ता रत्नों से समृद्ध हो महनीय हो रहा है ।

वैदिक तथा बौद्ध शिक्षा पद्धति के तुलनात्मक विवेचन सहित प्राचीन भारत में जैन-शिक्षापद्धति

डा० हरीन्द्रमूषण

विक्रम विश्वविद्यालय, उज्जैन

[जैन संस्कृति में चाण्डालों तक का शारानिक शिक्षा पाकर महर्षि बनना सम्भव था। उत्तराध्ययनसूत्र में हरिकेशबल नामक चाण्डाल की चर्चा आती है जो स्वयं ऋषि बन गया था और सभी गुणों से अलंकृत था। जैन शास्त्रों में यह स्पष्ट कहा गया है कि वणव्यवस्था जन्मगत नहीं किन्तु कर्मगत है। अतः शूद्रों के विद्याध्ययन में भी किसी प्रकार की बाधा नहीं आती थी]

व्यक्तित्व के विकास की दृशा में ज्ञान का सर्वाधिक महत्त्व है। मानव जीवन की सफलता मानव के ज्ञान की मात्रा पर अवलम्बित होती है। शतपथ-ब्राह्मण (११.५.७.१५) में ज्ञान की प्रतिष्ठा को प्रमाणित करते हुए कहा गया है कि— स्वाध्याय और प्रवचन से मनुष्य का चित्त एकाग्र होता है वह स्वतंत्र बन जाता है नित्य उसे धन प्राप्त होता है वह सुख से सोता है वह अपना परम चिकित्सक है उसे इन्द्रियो पर सयम होता है उसकी प्रज्ञा बढ़ जाती है और उसे यश मिलता है।

जनागम में ज्ञान की अतिशय महिमा स्वीकार की गई है। शिष्य ने पूछा— ह पूज्य ! ज्ञान संपन्नता से जीव को क्या लाभ है ?। गुरु ने कहा— हे भद्र ! ज्ञान-संपन्न जीव समस्त पदार्थों का यथायथ भाव जान सकता है। यथार्थ भाव जानने वाले जीव को अतुर्गतिमय संसाररूपी घटवी में कभी दुःखी नहीं होना पड़ता। जैसे घागा वाली सुई खोती नहीं है वैसे ही ज्ञानी जीव संसार में पथ भ्रष्ट नहीं होता और ज्ञान चरित्र तप तथा विनय के योग को प्राप्त होता है।

जैन तथा बौद्धों ने लाकिक विभूतियों को तिलाञ्जलि दी और भिक्षु का जीवन अपना कर ज्ञान का अर्जन और वितरण किया। तत्कालीन समाज ने नलमस्तक होकर उन महामनीषियों की पूजा की और अपना सर्वस्व उनके चरणों पर न्योछावर कर दिया। अवश्य ही उन विद्वान्-साधुओं का समाज पर यह प्रभाव पड़कर रहा कि अनेक राजाधो और राजकुमारों ने अपने वसव और ऐश्वर्य के पद को झींगीकार न करके जीवन भर ज्ञान मार्ग के पथिक रहकर सरल जीवन बिताया और अपने जीवन के द्वारा ज्ञान की महिमा को उज्ज्वल किया।

भारत में प्राचीन काल में शिक्षा का उद्देश्य सदाचार की वृद्धि व्यक्तित्व का विकास प्राचीन संस्कृति की रक्षा तथा सामाजिक एवं धार्मिक कर्तव्यों की शिक्षा देना था।

१ उत्तराध्ययन २९.५६।

२ वही २ अगस्तोसूत्र—१२२, १३६ अन्तमउपशाधो—७।

३ एजुकेशन इन एन्थ्रोपॉलॉजी लेखक—भारलेकर, पृ. ३२६

विद्यार्थी-जीवन

ब्राह्मण-संस्कृति के अनुसार बालक का विद्यार्थी जीवन उपनयन-संस्कार से प्रारम्भ होता है। इस संस्कार के पश्चात् उसका ब्रह्मचर्याश्रम-जीवन माना जाता है। उपनयन-संस्कार के बाद विद्यार्थी अवयव १२ वर्षों तक वैदिक धर्म साहित्य और दशन का अध्ययन करता था।

जैनागम में उपनयन-संस्कार का वर्णन है। अभयदेव ने उपनयन (उवणमण) का अर्थ 'कलाग्राहण' किया है। कला का अर्थ है विद्या। विद्या-ग्रहण के समय जो उत्सव मनाया जाता था उसे उपनयन कहा गया है। उपनयन के बाद माता पिता अपने पुत्र को कलाचार्य (विद्यागुरु) के साथ भेज देते थे।

प्रायः छात्र अपने अध्यापकों के घर पर ही रहकर अध्ययन किया करते थे। कुछ धनी लोग नगर में भी छात्रों को भोजन तथा निवास देकर उनके अध्ययन में सहायक होते थे।^२ छात्र तथा अध्यापकों के सुंदर संबंध कभी वैवाहिक संबंध के रूप में भी परिणत होजाते थे।^३

अध्ययन-काल

वैदिक युग में ब्रह्मचर्याश्रम का प्रारम्भ १२ वर्ष की अवस्था में होता था। उम युग में वेदों का अध्ययन ही प्रधान था।^४ अतः १२ वर्ष का अवस्था से लेकर जब तक वेदों का अध्ययन चलता रहता था तब तक विद्यार्थी पढते रहते थे। साधारण रूप से १२ वर्ष का समय ब्रह्मचारी के लिए उचित माना गया है।

जैनागम के अनुसार बालक का अध्ययन कुछ अधिक वर्ष से प्रारम्भ होता था और जब तक वह कलाचार्य के निकट संपूर्ण ७२ कलाग्रा का अथवा कुछ कलाग्रा का अध्ययन नहीं कर लेता था तब तक उसका अध्ययन चलता रहता था।^५

बौद्ध संस्कृति में कोई गृहस्थ अपने कुटुम्ब का परिचाग करके किसी अवस्था का होने पर भी बुद्धसंघ और बुद्ध की शरण में जाकर विद्याध्ययन में लग सकता था।

विद्या के अधिकारी

वैदिक काल में जिन विद्यार्थियों की अभिरुचि अध्ययन के प्रति हाता थी आचार्य प्रायः उन्हीं को अपनाते थे। जिन विद्यार्थियों की प्रतिभा ज्ञान प्राप्त करने में अममर्थ होती या उन्हें फाल और हल या ताने बाने के काम में लगना पड़ता था।

बौद्ध संस्कृति में विद्यार्थी का सदाचारी होना आवश्यक माना गया है। तत्कालीन आचार्यों का विश्वास था कि दुष् स्वभाव का शिष्य कबे ज्ञान के समान है जो क्रय किए जाने पर भी पर को काटता है। दुष्ट शिष्य आचार्य से जो ज्ञान ग्रहण करता है उसी से उनकी जड़ काटता है। गौतम ने नियम बनाया था कि डांभी ढीठ मायावी तथा गृहस्थों की निन्दा करने वाले भिक्षुओं के लिए

१ भगवती ११ ११ ४२९ पृ ९९९ (अभयदेववृत्ति)। २ उत्तराध्ययन-टीका ६ पृ १२४। ३ वही १८ पृ २६३। ४ छान्दाग्य उपनिषद् ६ १ १२। ५ मोपषन्नान्नान्न २ ५। ६ नामाधम्मकहाम्मो १ २ पृ २१। ७ छान्दोग्य उपनिषद् ६ १ २। ८ बुल्लवग १ ७ २।

संघ में स्मरण नहीं है। गौतम ने आदेश दिया था कि गृहास्तक पापेष्णु तथा पापसंकल्पी भिक्षु को बाहर निकाल दिया जाय। संघ में प्रवेश करने वाले भिक्षु को छूत रोष तथा ऋण-भार से मुक्त होना राजा की सेवा में न होना माता पिता की स्वीकृति होना तथा भगवत्पाद का कम से-कम २० वर्ष होना आवश्यक था।

जैन-आचार्यों ने विद्यार्थी की योग्यता के लिए उसका आचार्य कुल में रहना, उत्साही विद्या प्रसी मधुर भाषी तथा श्रम कर्मी होना आवश्यक बतलाया है।^१ भ्राजा उल्लङ्घन करने वाले गुरुजनो के हृदय से दूर रहने वाले शत्रु की तरह विरोधी तथा विवेकहीन शिष्य को भविनीत कहा गया है। इसके विपरीत जो शिष्य गुरु की भ्राजा का पालन करने वाला है गुरु के निकट रहता (भस्तेवासी) है तथा अपने गुरु के ईशित मनोभाव तथा आकार का जानकार है वह 'विनीत' कहा गया है।

शिष्य के लिए वाक्काल दुराचारी क्रोधी हँसा मजाक करने वाला कठोर वचन कहने वाला बिना पूछे उत्तर देने वाला पूछन पर असत्य उत्तर देने वाला गुरुजनो से बैर करने वाला नहीं होना चाहिए। उत्तराध्ययन में शिष्य के लिए निम्न प्रकार का विधान बतलाया गया है—शिष्य को गुरुजनो की पीठ के पास अथवा भागे पीछे नहीं बैठना चाहिए इतना पास भी न बैठना चाहिए जिससे अपने परो का उनके परो से दृश हो शिष्य को ज्ञप्या पर छेदे छेदे तथा अपने जगह पर बड़े बैठे गुरु को प्रत्युत्तर न देना चाहिए उन्हें गुरुजनो के समक्ष पर पर पैर बढ़ाकर अथवा घुटने छाती से सटाकर तथा पर फैलाकर कभी नहीं बैठना चाहिए। यदि आचार्य शिष्य को बुलावे तो उसे कभी भी मौन न रहना चाहिए। ऐसी स्थिति में मुमुक्षु तथा गुरु-द्वेषेष्णु शिष्य को तत्काल ही अपने गुरु के पास जाकर उपस्थित होना चाहिए। शिष्य को ऐसे भासन पर बैठना चाहिए जो गुरु के भासन से ऊँचा न हो और जो शब्द न करता हो। आचार्य का कर्तव्य है कि ऐसे विनीत शिष्य को सूत्र वचन और उनका आवाध उसकी योग्यता के अनुसार समझाये।

उत्तराध्ययन में गुरु तथा शिष्य के संबंध पर भी प्रकाश डाला गया है—जैसे भिक्षा बोझा चलाने में सारथी को आनन्द आता है वैसे जतुर साधक के लिए विद्या दान करने में गुरु को आनन्द प्राप्त होता है। जिस तरह अडियल टट्टू को चलाते-चलाते सारथी थक जाता है वैसे ही मूर्ख शिष्य को शिक्षण देते-देते गुरु भी हतोत्साह हो जाता है। पापदृष्टि वाला शिष्य कल्याणकारी विद्या प्राप्त करते हुए भी गुरु की अपतो और भर्त्सनाओं को बध तथा आक्रोश (गाली) मानता है। साधु पुरुष तो यह समझकर कि गुरु मुझको अपना पुत्र लघुभ्राता अथवा स्वजन के समान मानकर ऐसा कर रहे हैं गुरु की शिक्षा (दण्ड) को अपना कल्याणकारी मानता है। किन्तु पाप-दृष्टि वाला शिष्य उस दशा में अपने को दास मानकर दुखी होता है। यदि कदाचिद् आचार्य क्रुद्ध हो जाय तो शिष्य अपने प्रेम से उन्हें प्रसन्न करे, हाथ जोड़कर उनकी विनय करे तथा उनको विश्वास दिलावे कि वह भविष्य में वैसे अपराध कभी नहीं करेगा।

१ उत्तराध्ययन ११ १७।

२ वही १ २।

३ वही १ ४ ९ १३ १४ १७।

४ वही १ १८ २३।

शूद्रों का विद्याधिकार

वैदिक काल में आर्येतर जातियों के आर्यभाषा और संस्कृति में निष्णात होकर वैदिक मंत्रों की रचना करने का उत्सख मिलता है। शूद्रों की वैदिक शिक्षा पर रोक प्रधानतः स्मृति-काल में लगी। उनके लिए सदा से ही पुराणों के अध्ययन की सुविधा थी। आश्वलायन-श्रृणुसूत्र में ब्राह्मण क्षत्रिय वश्य और शूद्र चारों जातियों के समावर्तन सस्कार के विधान दिए गए हैं।^१

बौद्ध संस्कृति में भा ज्ञान के द्वारा व्यक्तित्व के विकास करने का मार्ग सबके लिए समान रूप से खोल दिया गया था। एक बार सब में प्रवेश पा जाने पर ज्ञान प्राप्त करने की दिशा में शूद्र जाति के कारण किसी प्रकार की बाधा नहीं होती थी। गौतम के जीवन काल में शूद्र-वर्ग के प्रसिद्ध व्यक्ति उनके शिष्य बन चुके थे^२। जातक काल में ऐसे अनेक शूद्र और चाण्डाल हो चुके हैं जो उच्च कोटि के दार्शनिक तथा विचारक थे। सुत्त निपात के अनुसार मातङ्ग नामक चाण्डाल तो इतना बड़ा आचाय हो गया था कि उसके यहाँ अध्ययन करने के लिए अनेक उच्च वर्ग के लोग आते थे।

जैन संस्कृति में चाण्डालों तक का दार्शनिक शिक्षा पाकर महर्षि बनना संभव था। उत्तराध्ययन (१२१) में हरिकेशवल नामक चाण्डाल की चर्चा आती है जो स्वयं ऋषि बन गया था और सभी गुरुओं से अलङ्घित था। जनशास्त्रों में यह स्पष्ट कहा गया है कि वरा-यवस्था जन्मगत नहीं किन्तु कर्मगत है। कम से ब्राह्मण होता है कम से क्षत्रिय होता है कम से वश्य होता है तथा कर्म से शूद्र होता है। इस प्रकार प्राचीन काल में जन दृष्टि से शूद्रों के विद्याध्ययन में किसी भी प्रकार की कठिनाई नहीं थी।

अध्ययन के विषय

वैदिक शिक्षण के आदिकाल से ही ऋ वेद का अध्ययन और अध्यापन सब प्रथम रहा है। वेद के अतिरिक्त वेदाङ्गों का भी महत्त्व भारतीय विद्यालयों में सर्वत्र रहा है। इनका अध्ययन और अध्यापन वैदिक काल में वैज्ञानिक दृष्टि से होने लगा था। छांदोग्य उपनिषद् (७१२) में तत्कालीन अध्ययन के विषयों की एक सूची इस प्रकार मिलती है—चारों वेद इतिहास पुराण वेदों का वेद (व्याकरण) पि य (आद्ययज्ञ) राशि (गणित) द्रव्य (भौतिक विज्ञान) निधि (काल-ज्ञान) बाकोवाक्य (तर्क) एकाग्र (नीति) देवविद्या (शि प तथा कलायें)।

भगवतीसूत्र (२१) में अध्ययन के विषय निम्न प्रकार बतलाए गये हैं—छह वेद छह वेदाङ्ग तथा छह उपाङ्ग।

छह वेद इस प्रकार हैं—१ ऋ वेद २ यजुर्वेद ३ सामवेद ४ अथर्ववेद ५ इतिहास (पुराण) तथा ६ निषण्डु।

छह वेदाङ्ग इस प्रकार हैं—१ संस्कार (गणित) २ सिक्खाकण्य (स्वरमात्र) ३ वावरण (व्याकरण) ४ छद ५ निरुक्त (शब्दशास्त्र) तथा ६ ज्योहस (ज्योतिष)। छह उपाङ्गों में प्रायः वेदाङ्गों में वर्णित विषयों का और अधिक विस्तारपूर्वक वर्णन था।

१ आश्वलायन श्रृणुसूत्र ३: १ २ बुद्धचर्या ९१४ तथा महावग्ग ६३७१।

३ सेतुजातक ३७७।

४ उत्तराध्ययन २५३३।

स्थानाङ्ग (३ ६ १८५) में जी ऋग्वेद अथर्ववेद तथा सार्ववेद का उल्लेख मिलता है । जैन परम्परा के अनुसार वेद दो प्रकार के हैं—आर्यवेद तथा अनार्यवेद । आर्यवेदों की रचना भरत तथा अन्य आचार्यों ने की थी । इनमें तीक्ष्णश्रोत्र के यशोधरान तथा अयण एवं उवाचकों के कर्त्तव्यों का वर्णन था । बाद में सुलसा मातृवत्स्य आदि ने अनार्यवेदों की रचना की ।^१

उत्तराध्ययन-टीका (३ पृष्ठ ५६ अ) में निम्न प्रकार १४ विद्यास्थान (अध्ययन के विषय) बताए गए हैं—४ वेद ६ वेदाङ्ग मिमांसा नाय (न्याय) पुराण तथा धम्मसत्त्व (धर्मशास्त्र) ।

धङ्गशास्त्र में ७२ कलाओं का वर्णन मिलता है । ये कलाएँ निम्न प्रकार हैं—१ लेह (लेख) २ गणिय (गणित) ३ पोरेकब्ब (काव्य निर्माण) ४ अज्जा (आर्याछन्द) ५ प्रहेलिका (प्रहेलिका) ६ मागधिया (मागधी भाषा) ७ गाहा (गाथा) ८ गोइय (गीति) ९ सिलोष (श्लोक) १० क्व (मूर्तिनिर्माण-कला) ११ नट्ट (नृत्य) १२ गीय (गायन) १३ बाइय (वादिन) १४ सरगय (सरगन) १५ पोक्करगय (ढोल वादन) १६ समताल (ताल का ज्ञान) १७ दगमट्टिय (मृत्तिका-विज्ञान) १८ जूय (जूत) १९ जणबाय (एक विशेष प्रकार का घात) २० पासय (असलघात) २१ अट्टावय (शतरंज) २२ सुजखेड (कठपुतली विज्ञान) २३ बत्थ (भोरे का खेल) २४ नलिका खेड (पासो का खेल) २५ अन्नविहि (भोजन विज्ञान) २६ पाणविहि (पानक विज्ञान) २७ वत्थविहि (वस्त्र विज्ञान) २८ विलेबणविहि (विलपन विज्ञान) २९ समयणविहि (शयन विज्ञान) ३० हिरण्णकुत्ति (चादी के आभूषणों का विज्ञान) ३१ सुवण्णकुत्ति (सोने के आभूषणों का विज्ञान) ३२ चुण्णकुत्ति (चूर्ण विज्ञान) ३३ आभरण विहि (अथ आभरण विज्ञान) ३४ तरुणीपडिकम्म (युवती विज्ञान) ३५ पत्तच्छेज (पत्नी द्वारा आभूषणों के प्रकार बनाना) ३६ कड-छेज (मस्तक को सजाने का विज्ञान) ३७ इत्थि लक्खण (स्त्री लक्षण) ३८ पुरिसलक्खण (पुरुष लक्षण) ३९ हयलक्खण (अश्व लक्षण) ४० गयलक्खण (गज-लक्षण) ४१ गो लक्खण (गो-लक्षण विज्ञान) ४२ कुक्कुडलक्खण (मुर्गी पालन) ४३ छत्तलक्खण (क्षत्रलक्षण विज्ञान) ४४ दण्डलक्खण (दण्डलक्षण विज्ञान) ४५ असिलक्खण (असिलक्षण विज्ञान) ४६ मणिलक्खण (मणिलक्षण विज्ञान) ४७ काकिणी लक्खण (काकिणीरत्नलक्षण विज्ञान) ४८ सउणकम्म (पक्षिघोकी बोलाका ज्ञान) ४९ ५० चार-पडिचार (ग्रहों के चलन तथा प्रतिचलन की विद्या) ५१ सुवण्णपाग (स्वर्ण बनाने की विद्या) ५२ हिरण्णपाग (चादी बनाने की विद्या) ५३ स-जीव (नकली धातुओं को असली धातु में परिवर्तित करने की विद्या) ५४ निज-जीव (असली धातुओं को नकली धातु में परिवर्तित करने की विद्या) ५५ वरधुविज्जा (गृहनिर्माण विद्या) ५६-५७ नगर माण-संधारमाण (नगर तथा स्कंधावारो को नापन की विद्या) ५८ पुद्ध (बुद्ध विज्ञान) ५९ निजुद्ध (मत्त विज्ञान) ६० कुट्टातिजुद्ध (वीर युद्ध) ६१ दिट्ठिजुद्ध (दृष्टि-युद्ध) ६२ मुट्ठु पुद्ध (मुष्टियुद्ध) ६३ बाहुजुद्ध (बाहु-युद्ध) ६४ लयाजुद्ध (म-लयुद्ध) ६५ ईसत्थ (लोच चलाने की विद्या) ६६ वरुणवाय (असि विज्ञान) ६७ अनुबेय (अनुवेद) ६८ बूह (व्यूह विज्ञान) ६९ पडिबूह (प्रतिव्यूह विज्ञान) ७० अक्कबूह (अक्रम्यूह विज्ञान) ७१ गरुलबूह (गरुडबूह विज्ञान) तथा ७२ सगकबूह (शकबूह विज्ञान) ।

स्थानाङ्गसूत्र (९६७) में नव प्रकार के पाप-अतों का वर्णन इस प्रकार है—१ उपाश (अपशकुन-विज्ञान) २ निमित्त (शकुन विज्ञान) ३ यन्त (उच्च इन्द्रजाल विद्या) ४ प्राउक्खिय (नीच इन्द्रजाल विद्या) ५ नेगिच्छिय (चिकित्सा विज्ञान) ६ कला (कला-विज्ञान) ७ धावरण (गृहनिर्माण विज्ञान) ८ धण्णारा (साहित्य विज्ञान) ९ मिच्छापवयण (असत्य शास्त्र)^१

आचार्य

वैदिक आचार्य जिसके दिव्य प्रतीक अग्नि और इन्द्र हैं तत्कालीन ज्ञान और आध्यात्मिक प्रगति की दृष्टि से समाज में सर्वोच्च व्यक्ति थे। आचार्य विद्यार्थी को ज्ञानमय शरीर देता था। वह स्वयं ब्रह्मचारी होता था और अपने ब्रह्मचर्य की उदृष्टता के बल पर अमर्य विद्यार्थियों को आकर्षित कर लेता था।

बौद्ध शिक्षण में गौतम के व्यक्तित्व का सर्वोपरि महिमा थी। गौतम ने जो निजी आदर्श उपस्थित किया था वह बौद्ध शिक्षण के परवर्ती आचार्यों के लिए मार्ग प्रदशक बनकर रहा। गौतम में अदम्य उत्साह था। उनमें कम यत्ना की कपनातीत शक्त थी और नई नई विषम परिस्थितियों को सुलझाने के लिए प्रत्युत्पन्न बुद्ध और समाधान की क्षमता थी। सारे भारत के भिक्षु गौतम के निकट अपने सदेहों को मिटाने के लिए आते थे।

जैन शिक्षण के आचार्यों पर महावीर और उनके पूर्ववर्ती तीर्थङ्करों की छाप रने। वे अपना जीवन और शक्ति मानवता को सत्पथ दिखाने के प्रयत्न में ही लगा देते थे।

रायपसरिय में तीन प्रकार के आचार्यों का वर्णन है—१ कलाचरिय (कलाचार्य) २ सिल्पाचरिय (शिल्पाचार्य) ३ धर्माचरिय (धर्माचार्य)।

आचार्य को ज्ञान की दृष्टि से पूरा योग्य होना आवश्यक था। आचार्य के आदर्श व्यक्तित्व की जन सत्कृति में जो रूपरेखा बनी वह इस प्रकार थी— वह सत्य को नहीं छिपाता था और न उसका प्रतिवाद करता था। वह अभिमान नहीं करता था और न यश की कामना करता था। वह कभी भी अन्य धर्मों के आचार्यों की निन्दा नहीं करता था। सत्य भी कठोर होने पर उसके लिए त्याज्य था। वह सदैव सद्बिचारों का प्रतिपादन करता था। शिष्य को डाट डपट कर या अपशब्द कहकर वह काम नहीं लेता था। वह धर्म के रहस्य को पूर्णरूप से जानता था। उसका जीवन तपोमय था। उसकी व्याख्यान शैली शद्ध थी। वह कुशल विद्वान् और सभी धर्मों का पण्डित होता था।

शिक्षण विधि

वैदिक काल में प्रारम्भ से ही सूत्रों को कण्ठस्थ करने की रीति थी। उदात्त अनुदास तथा स्वरित की अभिव्यक्ति वाणी के साथ हाथ की गति से भी की जाती थी। वैदिक मंत्रों को कण्ठस्थ करने के लिए विविध प्रकार के पाठ होते थे जैसे—संहितापाठ पदपाठ क्रमपाठ जटापाठ आदि।

१ नायाधम्मकहाओ १ २ (पृ २१)।

२ अश्ववैशेष ११ ५ ३।

३ वही ११ ५ १६।

४ महावग्ग १३ ७।

५ आचारार्ङ्ग १६५ २४।

६ सूत्रवृत्ताङ्ग ११४ १६ २७।

बौद्ध शिक्षण-पद्धति का आदर्श स्वयं गौतम बुद्ध ने प्रतिष्ठित किया था। गौतम ने कहा था— 'जिस प्रकार समुद्र की गहराई गनने वाली बकरी है, सहसा नहीं है किन्तुओं उसी प्रकार धर्म की शिक्षा शरीर शरीर होनी चाहिए। पद-पद चलकर ही अर्हत् बना जा सकता है।', गौतम के शिक्षण में उपमा हृष्टान्त उदाहरण और कथा का समावेश होता था।

जैन शिक्षण-पद्धति का अर्थ महावीर की है। महावीर ने कहा था कि— जैसे पक्षी अपने भावका को चारा देते हैं वैसे ही शिष्यों को नित्य प्रति दिन और रात शिक्षा देनी चाहिए। यदि शिष्य सक्षम में कुछ समझ नहीं पाता तो आचार्य व्याख्या करके उसे समझाता था। आचार्य धर्म का अनर्थ नहीं करते थे। वे अपने आचार्य से प्राप्त विद्या को यथावत् शिष्य को ग्रहण कराने में अपनी सफलता मानते थे। वे व्याख्यान देते समय व्यर्थ की बातें नहीं करते थे।

परवर्ती युग में शास्त्रों के पाठ करने की रीति का प्रचलन हुआ। विद्यार्थी शास्त्रों का पाठ करते समय शिक्षक से पूछ कर सूत्रों का ठीक ठीक अर्थ समझ लेता था। विद्यार्थी बार-बार आवृत्ति करके अपना पाठ कण्ठस्थ कर लेता था। फिर वह पढ़े हुए पाठ का मनन और चिन्तन करता था।^४ प्रश्न पूछने से पहले विद्यार्थी आचार्य को हाथ जोड़ लेता था।

जैन शिक्षण की वैज्ञानिक शली के ५ अंग थे—१ वाचना (पढ़ना) २ पृच्छना (पूछना) ३ अनुप्रेक्षा (पढ़े हुए विषय का मनन करना) ४ ध्यानाय (कण्ठस्थ करना और पाठ करना) तथा ५ उपदेश।

अवकाश

अवकाश के समय आश्रम बन्द हो जाते थे। अकाल मेषों के आ जाने पर अत्यधिक गर्जन बिजली का चमकना अधिक वर्षा कोहरा धूल के तूफान तथा चन्द्र-सूर्य ग्रहण के समय प्रायः अवकाश हो जाता था। दो सेनाओं अथवा दो नगरों में आपस में युद्ध द्वारा नगर की शान्ति-अंग हो जाने पर मल्ल-युद्ध के समय अथवा नगर के सम्मान्य नेता की मृत्यु हो जाने पर अध्ययन बन्द कर दिया जाता था। कभी बिल्ली द्वारा चूह का मारा जाना रास्ते में अण्डे का मिल जाना जिस जगह विद्यालय है उस मुहल्ले में बच्चे का जन्म आदि तुच्छ कारणों से भी विद्याध्ययन का कार्य बन्द कर दिया जाता था।

अनुशासन

वदिक-काल में आचार्य विद्वानों का प्रथम दिन ही आदेश देता था कि—अपना काम करो कर्मण्यता ही शक्ति है अग्नि में समिधा डालो अपने मन की अग्नि के समान अजोस्विता से समिद्ध करो सोमो मत।

जैन शिक्षण में शिष्यों के लिए शारीरिक कष्ट को प्रतिशय महत्त्व दिया गया है। अतः मंत्र के प्रसंग पर साधु की मरना ही अत्येस्कृत बताया गया है। जैन शिक्षण में शरीर की बाह्य शक्ति को केवल अर्थ ही नहीं अपितु अनर्थ भी बताया गया है। शरीर का संस्कार करने वाले अमण शरार

१ सुल्लवण ६१४। २ आचार्य १६३३। ३ सुवृत्ताय ११४ २४ २७।

४ उत्तराध्ययन २६ १८ तथा ११३। ५ वही १२२ ६ स्थानांग ४९५।

७ अजह्वार-आध्य ७ २८१ ३१६। ८ अतपय आह्वण ११५ ४५।

बहुशः (चरित्र भण्ड) कहलाते थे।^१ परवर्ती युग में विद्यार्थियों के लिए आचार्य की आज्ञा का पालन करना डाट पड़ने पर भी कुपचाप सह लेना शिक्षा में स्वादिष्ट भोजन न लेना आदि नियम बनाये गए। विद्यार्थी सूर्योदय के पहले जागकर अपनी वस्तुधा का निरीक्षण और गुरुजनों का अभिवादन करते थे। दिन के तीसरे पहर में वे शिक्षा मांगते थे रात्रि के तीसरे पहर में वे सोते थे। विद्यार्थी भूल से किए गए अपराधों का प्रायश्चित्त भी करते थे।

योग्य छात्र वही था जो अपने आचार्य के उपदेशों पर पूर्ण ध्यान दे प्रश्न करे अथ समझे तथा तदनुसार आचरण करने का प्रयत्न करे। योग्य छात्र कभी भी गुरु की आज्ञा का उलङ्घन नहीं करते थे गुरु से असद्व्यवहार नहीं करते थे और झूठ नहीं बोलते थे। अथवा विद्यार्थी भी हुमा करते थे जो गुरु से सद्व्यवहार तथा पाद-ताडन (खंडया चपेडा) प्राप्त किया करते थे। वे वेन-ताडन भी प्राप्त करते थे तथा बड़े कठोर शब्दों से सम्बोधित किये जाते थे। अयोग्य विद्यार्थियों की तुलना दुष्ट बैलों से की गई है। वे गुरु की आज्ञा का पालन नहीं करते थे। कभी-कभी गुरु ऐसे छात्रों से थककर उन्हें छोड़ भी दिया करते थे। छात्रों की तुलना पवन घड़ा चलनी छन्ना राजहंस भैंस मछर जोक बिल्ली गाय ढोल आदि पदार्थों से की गई है जो उसकी योग्यता और अयोग्यता की ओर संकेत करते हैं।

जैन संस्कृति के विद्यार्थी ऊन रेशम क्षीम सन ताडपत्र आदि के बन वस्त्रों के लिए गृहस्थ से याचना करते थे। वे चमड़े के वस्त्र या बहुमूल्य रत्न या स्वर्ण जटित अलंकृत वस्त्रों को ग्रहण नहीं करते थे। हट्ट कट्ट विद्यार्थी केवल एक और भिक्षुणियाँ चार वस्त्र पहिनती थीं।

समावर्तन

वदिक काल में अध्ययन समाप्त हो जाने पर कुछ विद्यार्थी आचार्य की अनुमति से घर लौट जाते थे। आश्रम छोड़ते समय आचार्य विद्यार्थी का कुछ ऐसे उपदेश देता था जो उनके भावी जीवन की प्रगति में सहायक होते थे। (तत्तिरीयोपनिषद् १.११)

जनागम में भा समावर्तन संस्कार का वर्णन मिलता है। छात्र जब अध्ययन समाप्त करके घर वापस आता था तब अत्यन्त समारोह के साथ उसे ग्रहण किया जाता था। रक्षित जब पाटलिपत्र से अध्ययन समाप्त कर घर वापस आया तो उसका राजकीय सम्मान किया गया। सारा नगर पताकाओं तथा बदनबारा से सुसज्जित किया गया। रक्षित को हाथी पर बिठाया गया तथा लोगो ने उसका संस्कार किया। उसकी योग्यता पर प्रसन्न होकर लोगो ने उसे दाम पशु स्वर्ण आदि द्रव्य दिया।

विद्यालय तथा विद्या के केन्द्र

वदिक काल में प्रायः प्रत्येक गृहस्थ विद्वान् का घर विद्यालय होता था क्योंकि गृहस्थ के ऋषिगोत्रों के पालन के लिए गृहस्थ को अध्यापन-कार्य करना आवश्यक था। जिन वनों

१ स्थानाग ७७५ तथा १५८। २ उत्तराध्ययन २६।

३ आवश्यकनियुक्ति। २२। ४ उत्तराध्ययन। १.१३ (टिप्पणी)।

५ वही। २७ ८ १३ १६। ६ आवश्यकनियुक्ति। १.२९ आवश्यकनियुक्ति १.२१७।

७ आचार्याङ्ग। २.५.११। ८ उत्तराध्ययन टीका २ पृ. २२

९ आन्वोपनिषद् ८.१४.१ तथा ७.९.१ तथा २.२३.१। १ अनुस्मृति ३.७।

पर्वतो और उपत्यका प्रदेशों को लोगों ने स्वास्थ्य सम्बन्धन के लिए उपयोगी माना वे स्थान आश्रमों ने अपने आश्रम और विद्यालयों के उपयोग के लिए चुने। महाभारत में कण्व, व्यास भरद्वाज और परशुराम आदि के आश्रमों के वर्णन मिलते हैं।^१ रामायणकालीन चित्रकूट में वाल्मीकि का आश्रम था।

बौद्ध शिक्षण विहारों में होता था। ये विहार नगरों के समीप ऊँचे भवनो के रूप में बनते थे। तत्कालीन अनेक राजाओं और धनी लोगों ने गौतम बुद्ध के समय से ही विहारों के बनवाने का उत्तरदायित्व लिया। ऐसी परिस्थिति में विहारों का राजप्रसाद के समकक्ष होना स्वाभाविक था। आरंभ में विहार सादे होते थे पर धीरे धीरे वे संस्कृत बनने लगे।

आवस्ती के जेतवन विहार का निर्माण अनासपिण्डक ने गौतम बुद्ध के जीवनकाल में कराया था। उसमें १२ भवन और अनेक शालाएँ थीं। उपदेश देने के लिए समाधि लगाने के लिए तथा भाजन करने के लिए पृथक पृथक शालाएँ थी। साथ ही स्नानागार अथवा जल पुस्तकालय अध्ययनकक्ष आदि बने हुए थे। पुस्तकालय में बौद्धधर्म की पुस्तकों के अतिरिक्त अन्य विचार धाराओं के ग्रन्थों का भी संग्रह किया गया था। उसमें अनेक जलाशय भी बनाये गये थे।

वलभी में बौद्धधर्म के महायान तथा हीनयान सम्प्रदाय वाली पाठशालायें थीं। हीनयान वाला का बहुमत था। वलभी शिक्षाकेन्द्र के रूप में उस समय व्याप्ति की चरम सीमा पर था। तिसाग ने लिखा है कि नालंदा की भाँति वलभी में भी विश्वविद्यालय था। प्रायः सभी विषयों की शिक्षा (शब्द से आरम्भ होकर अभिधम तक की) दी जाती थी। वहाँ के विद्यार्थी बाहर से आये हुए छात्रों को भी पढ़ाने की क्षमता रखते थे। तिसाग ने आगे लिखा है कि भारतवर्ष में पूर्व में नालन्दा और पश्चिम में वलभी चीन के चिन-मा सिंह चू तथा चाऊ लि से किसी प्रकार कम नहीं थे।

वलभी नालंदा की तुलना में किता प्रकार कम नहीं था। नालंदा जहाँ महायान का केंद्र था वहाँ वलभी में हीनयान की प्रयुक्तता थी। वलभी में प्रवेश पाना भी सरल कार्य नहीं था। इस में से मात्र दो-तीन छात्र ही वहाँ प्रवेश पा सकते थे। शब्द न्याय अभिधर्म शिल्प चिकित्सा जैसे विषयों की वहाँ शिक्षा दी जाती थी। वेद तथा उपनिषद् का भी वहाँ अध्ययन होता था। तिसाग ने लिखा है कि वलभी में विहार तथा ६ भिक्षु थे। इससे प्रतीत होता है कि वलभी विश्वविद्यालय में छात्रों की संख्या भी पर्याप्त थी।

जन संस्कृति की आचार्य परंपरा तीर्थङ्करों से आरम्भ होती है। तीर्थङ्कर प्रायः अनगर होते थे। अन्तिम तीर्थङ्कर महावीर का अनगर होना प्रसिद्ध है। ऐसे तीर्थङ्करों की शाला का भवनो में होना संभव न था। उनके शिष्य-संघ आचार्यों के साथ ही देश-वशान्तर में पर्यटन करते थे। महावीर के जो ११ गणधर (शिष्य) थे वे सब आचार्य थे। उनमें इन्द्रभूति अग्निभूति वायुभूति आर्यभक्त तथा सुप्रज्ञ के प्रत्येक के ५ शिष्य थे मण्डिक तथा मौर्यपुत्र के प्रत्येक के ३५ शिष्य थे और अकम्पिक अचलभ्राता मेवार्य तथा प्रभास के प्रत्येक के ३ शिष्य थे।

१ आदि पर्व ७।

२ रामायण २ ५६ १६।

३ बाटल जैन संग्रह—आद्य १ पृ. ३८५-३८६

४ भारती (अधम की पत्रिका) सीध वलभी ले० ज ह दवे पृ० ३७।

में अमरण करते हुए संयोगवश महावीर से मिले और उनके व्यवित्तव से प्रभावित होकर अपने शिष्यों सहित उनके संघ में सम्मिलित हो गये ।^१

सन्त जैन मुनियो तथा आचार्यों के लिए भी गुफा मंदिर तथा तीर्थ क्षेत्र के मन्दिर आदि बनने लगे । इसके बाद राजधानियाँ तीर्थ-स्थान आश्रम तथा मन्दिर शिक्षा के केन्द्र बनें । राजा तथा जमींदार लोग विद्या के पोषक तथा सरक्षक थे । समृद्ध राज्यों की अनेक राजधानियाँ बड़े-बड़े विद्या-केन्द्रों के रूप में परिणत हुई । जैनाग्रमों में वर्णन है कि बनारस विद्या का केन्द्र था । शंखपर का राजकुमार अगस्त्य वहाँ विद्याध्ययन के लिए गया था । वह अपने आचार्य के आश्रम में रहकर और अपना अध्ययन समाप्त कर लौटा । सावस्ती (श्रावस्ती) एक अन्य विद्या का केन्द्र थी । पाटलिपुत्र भी विद्या का केंद्र था । रक्सिय जब अपने नगर दशर में अपना अध्ययन न कर सका तो वह उच्च शिक्षा के लिए पाटलिपुत्र गया । प्रति ठान दक्षिण में विद्या का केंद्र था ।

साधुओं के निवास स्थान (वसति) तथा उपाश्रयों में भी विद्याध्ययन हुआ करता था । ऐसे स्थानों पर वे ही साधु अध्यापन के अधिकारी थे जिन्होंने उपाध्याय के समीप रहकर आश्रम का पूर्णरूप से अभ्यास कर लिया हो ।

उपर्युक्त रूप से विचार करने पर स्पष्टतः ऐसा प्रतीत होता है कि आज से सुदूर प्राचीन काल में भारत में जैन धर्म के अध्ययन अध्यापन का एक सुव्यवस्थित शिक्षा प्रणाली वर्तमान था ।



१ कपसूत्र लिख्ट आक लखविराज तथा अमरण भगवान् महावीर पृ २११-२२ ।

2 Life in Ancient India by J C Jain पृ १७३-१७४

कविवर बनारसीदास और

रस-परम्परा

श्री जमनालाल जैन

[सुकवि वह होता है जो अपनी रचना में परमार्थ रस का वर्णन करता है । हृदय में कल्पित बात नहीं लाता और असत्य मृषावाद से प्रीति नहीं करता ।]

कविवर बनारसीदासजी १७ वीं शताब्दी के प्रतिभाशाली कवि थे उनकी पद्यबद्ध आत्म कथा (अधकथानक) से तो अब हिन्दी जगत् लगभग परिचित हो ही गया है । यह अर्थ-कथानक हिंदी-साहित्य में पहला आत्म-कथात्मक रचना है जो भाषा भाव और शैली की दृष्टि से अद्भुत है । बनारसीदासजी साहित्य में परमार्थ अथवा आत्म-तत्त्व के पीछे थे । लोकरजनात्मक साहित्य को उठोने अपना विषय नहीं बनाया । वे तत्त्व चिन्तक थे और साहित्य को आत्मोन्नति में सहायक मानते थे । उनका सम्पूर्ण बाङ्गमय आत्मलक्ष्मी है । उनकी दृष्टि में वह ज्ञान मिथ्या ही है जो आत्म-दर्शन से विमुक्त करे या केवल लौकिक हो । अपने सुप्रसिद्ध ग्रन्थ समयसार नाटक में वे सुकवि की प्रशंसा में कहते हैं कि सुकवि वह होता है जो अपनी रचना में परमार्थ रस का वर्णन करता है हृदय में कल्पित बात नहीं लाता और असत्य मृषावाद से प्रीति नहीं करता । कुकवि के लिये वे कहते हैं—

ख्याति लाभ पूजा मन प्राप्ति
परमार्थ-पथ भेद न जाने ।
बानी जीव एक करि ब्रूम
जाको चित जड ग्रन्थ न सुम्भी ॥

जीवन के उषाकाल में यानी चौदह वर्ष की उम्र में उन्होंने एक हजार दोहा चौपाइयों में शृङ्गार-काव्य की रचना की थी लेकिन उनकी मूल आध्यात्मिक प्रेरणा ने इसका समर्थन नहीं किया सो गोमती के प्रवाह में बहा दी । वे मानते थे कि शब्द वस्तुतः ब्रह्म है यह अनादि है उसकी शक्ति असीम है उसका दुर्ग्रहयोग नहीं होना चाहिए । शब्दों के साथ खिलवाड़ को वे अपराध मानते थे ।

साहित्य के रसों के बारे में भी उनके अपने विचार थे । इस लेख में बनारसीदासजी की मान्यता को ध्यान में रखकर कुछ प्रकाश डालना उचित होगा ।

रस की व्यापकता

रस का अर्थ अत्यन्त व्यापक है । सम्पूर्ण ब्रह्मांड रस से ओत-प्रोत है । संसार में कोई वस्तु ऐसी नहीं है जिसमें रस न हो । मानव-जीवन का एक-एक क्षण और एक-एक क्षण रसमय

है। ये वही भी जो वस्तु से रस ग्रहण करते और रस बनकर हमारे मन प्राण को संपोषण देते हैं। मनुष्य अपनी इन्द्रियो से और मन से प्रतिक्षण रस ग्रहण करता रहता है और इसी कारण वह चैतन्य रहता है। किसी भी वस्तु और विषय के साथ जब मनुष्य तादात्म्य स्थापित करता है उसमें खान होता है। जो उसके भीतर एक प्रकार का रस निर्माण होता है जो आनन्द देता है। हम किसी से प्यार कर या घृणा किसी पर करणा करें या क्रोध किसी से डर या प्रसन्न हो सब अवस्थाओं में हमारा मानस एक प्रकार की अनुभूति करता है। यह अनुभूति ही रस है। इस रसमयता की अनुभूति की अभिव्यक्ति शब्दों में बहुत ही कम हो पाती है। मिश्रा की मिठास की अनुभूति स्वाद में है शब्दों में नहीं।

अनुभूति और रस

हम अपनी पाँचों इन्द्रियो तथा मन के द्वारा निरंतर सक्रिय रहते हैं। स्थान इन्द्रिय द्वारा स्पर्श करते हैं रसना द्वारा स्वाद लेते हैं घ्राण द्वारा गंध अनुभव करते हैं आँखों द्वारा देखते हैं और कानों द्वारा सुनते हैं मन इन सब इन्द्रियों का सरदार है। उसकी प्रेरणा से ही ये इन्द्रियो दोड़ती रहती हैं पर मन की अपनी भी क्रिया चालता हाता है। वह बिना इन्द्रियों की मदद कभी सब कुछ करता रहता है। जीभ तो वस्तु को पाकर ही स्वाद की सूचना देगा पर मन तो बिना देखे ही उसकी अनुभूति से सुखी दुखी हो जाता है। असल में इन्द्रियाँ तो मनकी चाकर हैं वे तो सूचना भर देती हैं। अनुभूति तो मन ही करता है और उसकी प्रतिक्रिया इन्द्रियों पर प्रकट हो जाता है।

इसलिये कहा जा सकता है कि रस और अनुभूति एक ही चीज है। दोनों का अलग करके नहीं देखा जा सकता। बनारसी दासजी ने ठीक ही कहा है

वस्तु विचारत ध्यावत मन पाव विश्राम ।

रस स्वादन सुख ऊपज अनुभूति याको नाम ॥

× × ×

अनुभव चित्तमनि रतन अनुभव है रसकूप ।

अनुभव मारग मोक्ष को अनुभव मोक्ष सरूप ॥

इससे अधिक और क्या कहा जा सकता है कि अनुभव स्वयं मोक्ष स्वरूप है। मोक्ष यानी सुख अखण्ड सुख। उनकी दृष्टि में अनुभूति समान न धरम कीऊ और है।

अनुभव के अनन्त प्रकार

अनुभव या अनुभूति एक-सी नहीं होती। अनुभूति केवल सुखात्मक ही नहीं होती दुःखात्मक भी होती है। एक ही मन में एक ही क्षण में एक ही वस्तु के प्रति अनेक प्रकार की अनुभूतियाँ होती रहती हैं। इसलिए निश्चित रूप से यह नहीं कहा जा सकता कि अनुभूतियाँ कितने प्रकार की होती हैं। फिर भी हम मोटे तौर पर अनुभूति के दो भेद कर सकते हैं — इन्द्रियानुभूति और आत्मानुभूति। इनको परोक्षानुभूति और प्रत्यक्षानुभूति भी कह सकते हैं।

अनेक तत्त्व-चिन्तकों की मान्यता है कि हम अपनी इन्द्रियों से जो कुछ अनुभव करते हैं वह प्रत्यक्षानुभूति है और जो अनुभूति इन्द्रियों से नहीं होती वह परोक्षानुभूति है। स्थूल अर्थात् लौकिक

हमें यह ठीक ही है लेकिन गहरा में सोचने पर प्रतीत होता कि जिसे हमें सामान्यतः प्रत्यक्षानुभूति कहते हैं वह इन्द्रियसंज्ञा होती है। इन्द्रियों का दर्शन या ज्ञान एक तो स्पष्ट होता है फिर उसकी शक्ति भी सीमित होती है। इन्द्रियानुभूति विविध प्रकार के भावों और परिस्थितियों पर प्रबलित होती है। अगर हम किसी इन्द्रिय में काम लेना बन्द कर दें या कोई इन्द्रिय ही ही नहीं तो हमारी अनुभूति आत्मसंज्ञा के अभाव में कुठित हो जाती है। इसीलिए इन्द्रियानुभूति वास्तव में परोक्षानुभूति है—परावलम्बी है। शब्द अनुभूति—वास्तविक अनुभूति तो आत्मानुभूति ही है जो किसी भी इन्द्रिय पर प्रबलित नहीं होती। इन्द्रियों द्वारा किसी वस्तु के समस्त गुणों को एक साथ ग्रहण नहीं किया जा सकता जब कि आत्मा द्वारा वस्तु या विषय को एक साथ ग्रहण करने में कोई बाधा नहीं आती। यह दूसरी बात है कि आत्मा द्वारा अनुभूति करना सरल और सम्भव है या नहीं। आत्मा जिसनी जितनी राग द्वेष से ऊपर उठेगी उतनी उतनी मद्ध होगी और उतना ही उसका काय इन्द्रिय निरपेक्ष होगा। इन्द्रियजय ज्ञान और अनुभूति आत्मज्ञान या आत्मानुभूति में सहायक होती है सही क्योंकि वेह और आत्मा का सम्बन्ध अयो यात्रिन हैं। यो भी कह सकते हैं कि इन्द्रियों द्वारा जो ज्ञान और दर्शन होता है उसकी रमानुभूति आत्मा द्वारा होती है। दोनों एक दूसरे के पोषक हैं किन्तु आत्मसंज्ञा इन्द्रिय शक्ति से प्रबल और भिन्न है इसमें सन्देह नहीं।

हृदयानुभूति और शब्दानुभूति

दृश्य देखकर और शब्द सुनकर जो कुछ अनुभूति होती है वह हृदयानुभूति और शब्दानुभूति है। यह इन्द्रियानुभूति ही है। इसी को काव्यानुभूति कह सकते हैं। घर गृहस्थी और कारोबार सम्बन्धी अनुभूतियों में काव्यानुभूति भिन्न होती है। काव्य-साहित्य को पढ़कर सुनकर या नाटक आदि देखकर जो अनुभूति होती है वही अलग में साहित्य का रस है। इसे भावानुभूति भी कह सकते हैं। यह अनुभूति परिष्कृत और सस्कृत होनी है क्योंकि रवहार क्षण में तो मन सुखात्मक भावों में रमता है और दुःखात्मक भावों से दूर भागता है। लेकिन काव्यानुभूति या शानुभूति में सुखात्मक या दुःखात्मक भाव में मन समान रूपसे रमता है और एक प्रकार का रस पैदा होता है। साहित्य का दुःख भी प्रिय लगता उससे मन तादात्म्य स्थापित कर लेता है। पठन श्रवण श्रवण अवलोकन में तादात्म्य स्थिति ही रस का स्रोत है।

काव्य की आत्मा : रस :

जिस कृति के अवलोकन श्रवण या पठन से मन रसानुभव नहीं करना उसमें जीवन नहीं होता उस कृति को साहित्य नहीं कहा जाता। इसीलिये कहा गया है कि काव्य की आत्मा रस है। रस विहीन काव्य ठंड जसा ही होता है। किसी शोकाकुल व्यक्ति को देखकर उसके प्रति सहानुभूति पैदा हो सकती है लेकिन काव्य में राम को सीता के वियोग में शोकाकुल देखकर जो भाव जाग्रत होता है जो रस पैदा होता है लेखक और राम के प्रति जो एकात्मता स्थापित होती है, वह अलग ही बोध है। उसका वर्णन नहीं हो सकता। यही काव्य की आत्मा है।

रस के भेद

भावों के आधार पर प्राचीन आचार्यों ने रस के नौ भेद किये हैं। कुछ विद्वानों ने तीसरे भाग बढ़कर वास्तव्य को भी इसका रस माना है। ये नौ या दस रस नौ-दस स्थायी भावों के

आधार पर माने गये हैं। वास्तव में देखा जाय तो मानव-मन भावों का सागर है। उसमें प्रतिक्रिया इतने भाव उठते हैं कि भावों की संख्या में बाँधना लगभग असम्भव है। एक समय में एक ही भाव की प्रधानता रहती हो तो भी नहीं। परस्पर विरोधी भाव भी एक-साथ मन में उठते हैं। जैसे मधु की प्रथम लूँ के रस में और पौषवी बूँद के रस में फर्क पड़ जाता है वैसे ही साहित्य रस के ग्रहण में भी मन की स्थिति उत्कठा से उदासीनता में परिवर्तित हो सकती है फिर भी रस के आधार स्वल्प जिन नौ भावों का माना गया है। वे साहित्य शास्त्र की दृष्टि से बड़े उपयोगी हैं।

भाव स्थायी या अस्थिर ?

ये सारे भाव वस्तुतः राग द्वेष-मोह जन्य ही होते हैं। रति हास विस्मय उत्साह क्रोध जुगुप्सा भय शोक और निवद—ये नौ भाव हैं। इन भावों का सीधा सम्बन्ध मन और इंद्रियों से है और सर्वथा लौकिक हैं। हमारी जो इंद्रिय जितनी मंद या कमजोर होगी उतनी ही कम अनुभूति हम कर पायेंगे। इसीलिये इनकी स्थिरता सदिग्ध हो जाती है। आचार्यों ने इन्हें स्थायी भाव कहा है लेकिन वे सब के सब सागर की लहरों की तरह बनते मिटते रहते हैं किमी काय ग्रन्थ नाटक या उपन्यास को पढ़ते समय कभी हम कष्टना मे बिह्वल हो उठते हैं कभी क्रोध के कारण हमारी भव तन जाती है कभी हमारा मुखड़ा विषण्ण हो जाता है कभी उत्साह में हमारा रक्त तेजी से दौड़ने लगता है। यहाँ तक कि शरीर तक फड़कने लगता है। कभी हम इतने अधीर हो जाते हैं कि सेटे-सेटे उठ बैठते हैं और कभी किताब पटक कर मन का विश्वास देने लगते हैं। नसका भय य हुआ कि जिन भावों को साहित्य में स्थायी कहा जाता है वे अपने में स्थिर नहीं हैं और वे न के लो में व्यक्त होते हैं कि उनकी गणना नहीं हो सकती।

इस दृष्टि से राग द्वेष मोह से प्रतीत निरपेक्ष ज्ञान दानुभूति हा वास्तविक रसानुभूति होती है क्योंकि यही आत्मीय होती है। आत्मा को जो सहज मुख रस मिलता है वह किसी भी प्रकार के दबाव प्रतिक्रिया अकुलाहट या आकर्षण से नहीं होता। काय की आत्मा रस अवश्य है किन्तु वह रस विविध स्वादों वाला हाता है—कभी कटु कभी तिक्त कभी कसला कभी खारा। यह काव्य इंद्रियों और मन को गुदगुदाता है प्रभावित भी करता है लेकिन शांति तो कदापि नहीं दे सकता। इसीलिये प्रश्न उठता है कि वह रस कौन-सा है जो खट्ट मीठे स्वादों से परे अत्यंत शब्द है। वह होगा आत्मरस परमार्थरस। आत्मा के काव्य में आत्मा के संगीत में ही वह उपलब्ध हो सकता है। आत्मानुभूति में रस विरस का विषमता मिट जाता है। शब्द ज्ञान का स्थायी हो सकता है।

स्थायी भाव और नोकषाय

स्थायी भाव नौ हैं—रति हास विस्मय उत्साह क्रोध जुगुप्सा भय शोक और निवद। जैनदर्शन में मानसिक भावों की दृष्टि से नोकषायों का विधान है। ये नोकषाय भी नौ ही हैं—हास्य रति अरति शोक भय जुगुप्सा स्वावेद पुरुषवेद नपुंसकवेद। स्थायी भावों और नोकषायों में हास्य रति शोक भय जुगुप्सा तो समान हैं। लेकिन शेष में अन्तर है।

जैनो ने क्रोध विस्मय और उत्साह को नोकषाय नहीं माना है। क्रोध भय का ही एक रूप है और विस्मय और उत्साह भी निकटवर्ती ही हैं। उत्साह और विस्मय ऐसे भाव हैं जो मन पर

का नहीं करते। जैनाचार्यों ने उन्हीं भावों को महत्त्व दिया जो आत्मा को कसते हैं। शेष, उत्साह विस्मय आनुकम्बिक भाव होते हैं। निर्वेद स्थायीभाव की जगह जो पुरुष-नपुंसक वेदो (भावों) का संयोजन, मनोविक्षाप्त की दृष्टि से बहुत्वपूर्ण है। निर्वेद स्थिति समुच्च-साकार मानव में सभी सम्भव होती है जब वह स्त्री-पुरुष के द्वंद्व से मुक्त होकर शब्द मानवात्मा रह जाता है। साहित्य में जो स्त्री पुरुष-नपुंसक भावों में मन उतरता-बढ़ता रहता हो है और इन्हीं तीनों भावों का विस्तारपूर्वक रसुरक वर्णन होता है। यो भी जो साहित्यानुयायी नहीं हैं साधारण लोग हैं वे अपने मित्य जीवन में किसी-न-किसी भाव में रहते हैं पहुँचते हैं। अभिनयों और नृत्य-समारोहों में तो प्रत्यक्ष ही ऐसा होता है। लोकवायो की परिवर्णना मोक्षदीप कर्म में की गयी है जिनसे मुक्त हुआ जा सकता है और हीना चाहिये। इसका मतलब यही है कि इन भावों से ऊपर उठे बिना आत्म-सुख उपलब्ध नहीं हो सकता। मन में चाहे साहित्य के स्थायी भाव हो या दर्शन शास्त्र के लोकवाय भाव या मोक्षति वे बाधक होते हैं—आत्मा को भरमाते हैं।

मूल रस ?

मूल रस या रसरस के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद है। कोई शृङ्गार को मूल रस मानते हैं कोई प्रहकार को कोई श्रद्धा रस को मानते हैं। भवभूति ने कश्यप रस को ही एकेश्वर माना है। कविवर बनारसीदासने शान्त रस को रसनिर्वाहक कहा है। इन सब मतभेदों को देखते हुये कहेना कठिन है कि किस रस को मूल माना जाय। किसी एक रस को प्रमुख या मूल मानकर सिद्ध किया जा सकता है कि बाकी के समस्त रस उसके अनुगामी हैं या उसी से उद्भूत होते हैं अथवा उसी में गमित हैं। मूल रस या रसरस वस्तुतः उसीको कहना उपयुक्त होगा जो आत्मानुभूति को उन्नत बनाने में जीवन को सहज आनन्दमय स्थिति में पहुँचा दे और किसी प्रकार की प्रकुलाहल न हो। ऐसा रस एक शान्त ही हो सकता है जिसकी अनुभूति में समरसता जागती है। लालसा आकांक्षा शून्य हो जाती है और जिसमें आवेश उत्तेजना आसक्ति आदि नहीं होती। यही निजानन्द रसहीन स्थिति है।

बनारसीदासजी के स्थायी भाव

बनारसीदासजी ने नव रसों के स्थायी भावों को दो दृष्टियों से व्यक्त किया है। एक साहित्य की दृष्टि से दूसरे आध्यात्मिक दृष्टि से। दो छन्दों में उन्होंने अपनी बात कही है —

सोमा मे सिंगार बसै वीर पुष्पारथ मे कोमल हिए मे कश्यप रस बलानिये ।
आनन्दमें हास्य रुकुण्डमे विराजै शत्रु बीमत्स तहाँ जहाँ गिलानि मन आनिये ॥
विस्तार में मयानक अथाहता मे अद्भुत माया की अकर्मिता में सात रस मानिये ।
एई नवरस भवरूप एई भावरूप इनको विलेखित सद्दिष्टो जगै जानिये ॥

गुनविचार सिंगार वीर उद्यम उदार सब ।
कहना समरस रीति हास हिरदै उक्काय सब ॥
ललटकरम-बल-मंजन खर बरतै तिहि धानक ।
सब विलेख बीमच्छ दुई मुख दसा मयानक ॥
अद्भुत अनन्तबल जितवन साठ सहज नैराय दुब ।
नवरस विलास परमास सब जब लुबीख बट परपट दुभा ॥

प्राचीन परम्परा तथा बनारसीदासजी के अनुसार स्थायी भावों का तत्त्वा इस प्रकार बनता है—

रस	परम्परागत स्थायी भाव	बनारसीदासजी के स्थायी भाव	
		भवरूप या साहित्य रूप	भावरूप या आध्यात्मिक
१ शृंगार	रति	शोभा	गुण विचार
२ हास्य	हास	आनन्द	उत्साह-सुख
३ भवभ्रुत	विस्मय	अथाहता	अनन्तबल चिंतन
४ वीर	उत्साह	पुरुषार्थ	उत्तम उदारता
५ रौद्र	क्रोध	रुण्ड मुंड	अष्टकर्म क्षय
६ बीभत्स	जुगुप्सा	ग्लानि	तन अश्रुचि
७ भयानक	भय	बिता	दृढ़ भुक्त दशा (जम-मरण विचार)
कल्याण	शोक	कोमलता	समरसता
९ शांत	निर्वेद	माया की अशुचि	दृढ़ वैराग्य

भवरूप और भावरूप

बनारसीदासजी ने नव रसों के स्थायी भावों को भवरूप और भावरूप बताया है। भवरूप से उनका मतलब है कि वे ससार बढ़ाने वाले हैं इनसे आत्मा का उद्धार नहीं हो सकता। क्योंकि लौकिक भावों की उक्ति राग द्वेष मोह से होती है। बाहरी वस्तुओं में या मैं मेरा के चक्कर के कारण मनुष्य यह भूल जाता है कि वह कौन है कहां से आया है उसका स्वरूप क्या है कहा उसे पहचाना है? माया जाल को बंधान वाले जो भाव हैं वे सब भवरूप हैं स्थायी हैं। असल में तो मनुष्य का कर्तव्य राग द्वेष में ऊपर उठना है आत्मस्वरूप में स्थित होना है भावों और विभावों से अनुभावों और क्रुभावों से अतात होना है उसका लक्ष्य तो आत्मोपलब्धि है सब प्राणियों के प्रति समरसता स्थापित करना है अपने और जगत् के गुणों का विचार करना है। वह तो स्वयं फौलाही है और क्या फौलाही है। इसीलिये बनारसीदासजी ने कहा कि जब घट में सुबोब प्रकट होता है तभी रस विरस रूपी विषमता नष्ट होती है और शुद्ध आत्म रस प्रकट होता है। आत्म रस जोनता में इंद्रियातीत स्वाद होता है—न उसमें ग्लानि होती है न भय होता है न विस्मय। सारी अथाहता सारा भय सारा क्रोध समता रस के पान में विलीन हो जाता है। ऐसी अनुभूति की ही उन्होंने 'रसकूप' कहा है जो कभी रीता नहीं होता कभी बदलता नहीं—मोक्षरूप होता है।

स्थायी भाव एक तुलना

भावरूप स्थायी भावों को हम यहाँ आड़ दें। व ऊँचो चाब है साहित्यातीत है वह ज्ञानमयी अवस्था हो है। हम यहाँ उनके साहित्यिक लौकिक या भवरूप भावों के साथ ही

परम्परागत स्थायी भावों की संरक्षण में तुलना करेंगे। इस तुलना में हमारा उद्देश्य एक को हेय और दूसरे को उपादेय या एक को निवृत्त या दूसरे को उत्कृष्ट बताने का नहीं है। अधिकारी विद्वान् इस विषय में गहराई से वैज्ञानिक विश्लेषण कर सकते हैं और इन पर विचार होना ही चाहिये।

१ रति और शोभा—शृंगाररस का स्थायी भाव रति माना गया है। रति का सीधा-सा अर्थ है प्रेम अनुराग। उसका साहित्य में दुरुपयोग भी बहुत हुआ है। कुछ भक्त कवियों ने उसके भक्तिपरक अर्थ करके पुत्र प्रेम गुरु प्रेम परम प्रेम भगवद् प्रेम पर भी उसे बटा दिया है। लेकिन जब हम शोभा की ओर ध्यान देते हैं तो प्रतीत होता है कि रति से शोभा सम्बन्ध शृंगाररस के लिये अधिक उपयुक्त है। शृंगार का सीधा अर्थ शोभा ही होता है। जब हम किसी को अस्तव्यस्त बराबनी या रानी शकल में देखते हैं तब अनुराग या प्रेम होने पर भी एक प्रकार की प्रसन्नता होती है। प्रसन्न को हम हलकी 'छृणा' भी कह सकते हैं। शोभित या सबी वस्तु की देखकर मन में एक अनुराग उत्पन्न होता है। वर्षा ऋतु में चरती की हरियाली को देखकर सुन्दर फल फूलों की निरखकर प्रिय शब्दों को सुनकर जब प्रीति जागती है तब शृंगार रस की निष्पत्ति मानी जाना चाहिये। शोभा बाहरी और भीतरी दो तरह की होती है। भीतरी शोभा की उज्ज्वलता या अनुराग कह सकते हैं जिसके प्रति अनुराग होता है उसकी बाहरी कुरूपता भी सुन्दर लगती है। बल्कि उसकी ओर ध्यान ही नहीं जाता। हर माँ के लिये अपना बेटा सबसुन्दर होता है। बेटे के लिये भी माँ सबसे अछ होती है। बाबा में इस तरह अछता असीमता मानसिक अनुराग समाहित है।

पारमार्थिक दृष्टि में अपने और जगत् के गुणों का विचार करना सबसे सुन्दरता का दर्शन करना शृङ्गार रस का कारण है। यानी सम्पूर्ण सृष्टि में अच्छता शोभीयता का दर्शन और उसके प्रति प्रसीम अनुराग ही शृङ्गार रस का कारण है।

२ हास और आनन्द—हास्य रस का स्थायी भाव हास माना गया है। हास अर्थात् हँसी हँसना मुसकराना। लेकिन आनन्द का अर्थ अधिक व्यापक है। हास का एक अर्थ प्रसन्नता है परन्तु सदैव हास प्रसन्नता में ही नहीं होता। परमवेदना या दुःखकी स्थिति में भी मनुष्य हँसने लगता है। किसी रचना में परम दाहण बीभत्स या भयानक संकट का वर्णन पढ़कर पाठक प्रायः हँस पड़ता है। पाठक या वक्ता की सँ हँसी में पात्र की मूर्खता प्रघान होती है। हँसी पीडा या दुःख के प्रति नहीं होती, होती है पीडा के कारण मूर्खता पर अगर हास्य रस की निष्पत्ति मूर्खता से होती है तो हास्यरस का स्थायी भाव मूर्खता हो जायगी। लेकिन भीतर-ही भीतर उस मूर्खता के प्रति वेदना भी होती है। व्यक्ति अगर निकट का है तो शर्म भी लगती है। वास्तव में हास्य का मूल आधार है प्रसन्नता। इसीलिये बनारसीदासजी के अनुसार हास्य का स्थायी भाव आनन्द ठीक प्रतीत होता है। आनन्द ऊपर से अभिव्यक्त हो भी सकता है नहीं भी हो सकता है। सूरदासजी की रचनाओं में यशोदा भीतर ही भीतर प्रसन्न हैं पर बाहर से कोप प्रकट कर रही हैं रस्सी से कन्हैया की बांध भी रही हैं। असल में जिस कृति के पक्षों से या देखने से आनन्द हो उसीसे हास्य रस की निष्पत्ति उचित है।

आत्मानन्द का उत्साह निरन्तर अन्तर्गत् रचना सबके लिये प्रसन्न रहना सबसे आनन्द की अनुभूति करना समस्त चराचर विश्व में सुसुकुराहट का दर्शन करना अनन्त-सुख का बीज है। यह हास्य कभी क्षीण नहीं होता।

३ विस्मय और अथाहता—अद्भुत रस का स्थायी भाव विस्मय माना गया है। अथाहता का दर्शन भी विस्मयप्रद होता है। लेकिन इसमें एक सूक्ष्म अंतर है। छोटी-छोटी बातों का भी विस्मय होता है और यह प्रायः अज्ञानजन्य होता है। ऐसे विस्मय बालको को खूब होते हैं। उनके लिये हर नयी वस्तु एक नमस्कार होती है। लेकिन अथाहता एक भाव है जो हर समय नहीं होता। किसी बात की विचार की गहराई देखकर बुद्धि की गहराई देखकर जो आश्चर्य होता है उसीसे रस ग्रहण होता है। अथाहता गहराई कहलाती है। साहित्य या काव्य में जब वर्णन अत्यन्त गहराई तक पहुँच जाता है तब एक प्रकार का विस्मयप्रद आनन्द होता है और कबिकी सूक्ष्मता के प्रति विचारकता-कल्पनाशक्ति के प्रति अनुराग भी होता है। जादू के खेल भी अचरज में डाल देते हैं, पर उनसे रस निर्माण नहीं होता।

पारमार्थिक दृष्टि से आत्मा के अनन्त बल का अर्थात् अनन्त ज्ञान दर्शन वीर और सुख का चिन्तन करना सृष्टि का अनन्तता का चिन्तन करना अद्भुत रस का आधार है। इसी व्यापक अर्थ में अथाहता को ग्रहण करना सगत होगा। अनन्तरूपिणी इस सृष्टि का कण कण विस्मयप्रद है।

४ उत्साह और पुरुषाथ—वीर रस का स्थान साहित्य में बहुत ऊँचा है। शृङ्गार के बाद वीर का ही स्थान है। युद्ध वीरता दान वीरता धर्म-वीरता त्याग वीरता वागवीरता आदि की कितनी ही रचनाएँ हमारे साहित्य में हैं उत्साह तो ठीक लेकिन वीर रस का स्थायी भाव होना चाहिये पुरुषाथ। 'पुरुषाथ' में उत्साह ही नहीं लगन और सक्रियता भी है। उत्साह को स्थायी भाव मानने का यह परिणाम हुआ है कि हमारा साहित्य युद्धवीरता और दानवीरता की प्रशस्तियाँ रह गया। हर प्रकार का पुरुषाथ—सेवा का वाणिज्य का वृषि का जन जागृति का—सब वीर रस में आता है। वीरता हमारे साहित्य में केवल युद्ध वर्णन तक सीमित होकर रह गयी। बड़े बड़े सन्त मुनि और राष्ट्र कर्ता करनेवाले नेता वीर ही थे। त्याग-वीरता क्षमावीरता और धर्मवीरता के वर्णन या दृश्यो को शान्त रस या अध्यात्म कोटि का मान लिया गया। एक और दृष्टि से भी विचार हो सकता है कि जहाँ उत्साह में भावेश होता है वहाँ वीरता परम गंभीर वृत्ति है। वीरता में जितनी उदारता जरूरी है उतना भावेश नहीं उत्साह तो रणभेरी बजा बजाकर भी निर्माण किया जाता है लेकिन वीरता आभंगत होती है। उत्साह ठंडा पड़ जाता है वीरता निरन्तर बढ़ती है।

पारमार्थिक दृष्टि से उदारता वीर रस का मुख्य आधार है। अपने भीतर उठनेवाले समस्त सन्तुषित विचारों को त्यागकर जगत् के प्रति उदार वृत्ति रखना परम वीरता है। इस उदारता में कोमलता सज्जनता भी रहती है। सच्चा वीरता में युद्ध नहीं त्याग और समपगम मुख्य होता है—प्रेम प्रधान होता है। उत्साह में भावेश में आदमी ऊँच नीच भला-बुरा कदम उठा लेता है पर वीर का मन प्राण सतेज जागरूक प्रसन्न और उदार होता है।

५ क्रोध और रुखड-मुण्डता—रोद्र रस का स्थायी भाव क्रोध माना गया है। बनारसी दासजी ने रुखड-मुण्ड यानी रण संघाम माना है। रुद्र भाव में जो भावेश और तेजी होती है वह क्रोध में नहीं होती। 'क्रोध' के भीतर भीतर प्रपार करुणा भी हो सकती है, श्लानि भी हो सकती है। भय भी हो सकता है पार भी हो सकता है। रोद्र रस की अनुभूति तब होती है जब हम कोई युद्ध वर्णन पढ़ते हैं या युद्ध का दृश्य देखते हैं। हमारा शरीर भी फड़कने लगता है। 'बड़ा क्रोध' की कस

ही सम्भावना रहती है। क्रोध ऐसा भाव नहीं है जिससे रस-निष्पत्ति हो और मन उसमें रस जाये। क्रोध एक मानसिक विकार है जो प्रायः अपनी ही कमजोरी पर होता है और वैयक्तिक होता है। क्रूरता या रुद्ध-गुण्डता का दृश्य देखकर रस निर्माण होता है और वह सामूहिक होता है।

पारमार्थिक दृष्टि से आत्मा पर छाये हुए अष्टकर्मों के आवरण को दूर करने के लिए झूझना क्रूरता है। अष्टकर्म जैन दशन का एक विभाग है। ये आठ कर्म आत्मा के गुणों को ढक देते हैं, इनके परमात्मा सदा आत्मा पर छाये रहते हैं और सही दशन नहीं होने देते। यों कह सकते हैं कि अपनी पाप और पुण्य की परतों को काटना ही क्रूरता है।

६ जुगुप्सा और ग्लानि—जुगुप्सा और ग्लानि में सूक्ष्म भेद है। ग्लानि सब होती है जब हम किसी पात्र को अनैतिक अप्रामाणिक अथवा समाज विरोधी कृत्य करते पाते हैं या लेखक वसा भाव प्रकट करना चाहता है। पात्र की हृति से जो प्रभाव हमारे मन पर पड़ता है वही स्थायी भाव माना जाना चाहिए। उस पात्र की जुगुप्सा यानी निंदा हम नहीं करेंगे। निन्दा करने में तो स्वयं एक प्रकार का रस निर्माण होगा जिसमें क्रोध और बदनाम करने की इच्छा भी रह सकती है। ग्लानि का विषय पात्र ही नहीं वस्तु भी हो सकती है स्थान भी हो सकता है। ग्लानि में कथना और सदाशयता रहती है।

पारमार्थिक दृष्टि से अपने तन की अशक्तता का चिन्तन करना संसार-ससग की अशक्तता का विचार करना बीभत्स रस का कारण है।

७ भय और चिन्ता—भयानक रसका स्थायी भाव भय माना गया है। किसी वयान की पढ़कर भयभीत होना भय का वातावरण स्रष्टा हो जाना भयानक रस का कारण हो सकता है लेकिन किसी पात्र के प्रति चिन्ता होना उसके लिए सोच में पड़ना भी भयानक रस का कारण है। भय और चिन्ता का भेद स्पष्ट है। हम एक कहानी पढ़ते हैं और किसी पात्र के प्रति हमारे मनमें चिन्ता उत्पन्न हो जाती है इसमें भय नहीं है। भय आक्रामक होता है। हम भयभीत हो सकते हैं परन्तु तब जब यह आशंका हो कि उसका कारण हमसे सम्बन्धित है। रामायण के रावण से हमें भय नहीं होता यद्यपि भयोत्पादक प्रसंग बहुत हैं। हाँ हनुमान के लंका पहुँचने पर चिन्ता अवश्य पाठक को हो जाती है कि अब पता नहीं क्या होगा। वहाँ हमारे मन में भयकी लहर दौड़ जाती है कि अब सीता का क्या होगा।

पारमार्थिक दृष्टि से अपने सासारिक स्वरूप का जन्म मरण के दुःखों का विचार करना इसमें आता है। संसार की भयानकता का विचार करना और अपने जन्म-मरण का विचार करना भयानक रस का कारण है। संसार अनेक दुःखों से भरा है जन्म-मरण का भी दुःख है। दुःखों का विचार करना आत्मीक दृष्टि से भयानक रस का कारण है।

८ शोक और कोमलता—कण रस का स्थायी भाव शोक माना गया है। बनारसी दासजी ने कोमलता कहा है। कण रस का आधार कोमलता सहानुभूति सरलता है न कि शोक। शोक तो सब होता है जब कोई हानि हो जाती है। उसमें कोमलता नहीं होती। किसी दीन-हीन अपाहिण का वर्णन पढ़कर मन में कण का कोमलता जाग्रत होती है न कि शोक।

९ विश्रामप्रसाद मिश्र ने लिखा है कि जब शोक और कण नामों पर विचार किया जाता है तो स्पष्ट लक्षित होता है कि शोक भाव उन्मीलुगुण्य है और कण सत्त्वगुण सम्बन्ध।

शोकमात्र अपने ऊपर पड़नेवाली विपत्ति से दुष्प्रकार करता है किन्तु रम रूप से परिणत होने पर वह कष्टका का रूप धारण कर लेता है। इससे भी स्पष्ट है कि शोक और कोमलता में कितना अन्तर है। कोमलता सांत्विकगुण-सम्पन्न वृत्ति है। कोमलता की वृत्ति दूसरे के लिये सहायक बनने वाली सांत्विक वृत्ति है। कोमल हृदय में ही कष्टका का निवास होता है।

हम पर यो भी विचार कर सकते हैं कि हमने एक ऐसा बरुण पढ़ा कि डकैती में एक घर तबाह हो गया। परिवार के लोग शोकाकुल हो सकते हैं पर कोमल हृदय भक्ति उनकी मदद को पहुँच जायगा। जैनशास्त्रीय भाषा में शोक आर्तध्यान है और कोमलता धर्मध्यान है। शोक मनको बेतना शून्य बना देता है जब कि कोमल मन सेवा को दौड़ पड़ता है।

पारमाथिक दृष्टि से बनारसीदासजी ने समरसता का उल्लेख किया है। सम्पूर्ण विश्व के प्रति आत्मोपमवृत्ति समरसता रखना करुण रम का आधार है। सब प्राणियों के प्रति समरसता ऊँची सांत्विकता है।

६ निर्वेद और माया अरुचि — बनारसीदासजी ने शांत रम को मूल रम या रसा का नायक कहा है क्योंकि परम शांति ही मानवात्मा का लक्ष्य है। जिन प्रसंगा को पढ़कर पाठक के मन में माया के प्रति जगत के प्रति धन दौलत के प्रति मान अभिमान के प्रति अरुचि हो जाती है वहाँ असल में शांत रस का आधार है। निर्वेद का एक अर्थ लो पुरुष तपसक्ते कता में शून्य अवस्था है। सामान्यतया निर्वेद उदासीनता के अर्थ में आता है आध्यात्मिक या बराय प्रधान साहित्य के पढ़ने से संसार के प्रति उदासीनता हो जाना शांत रस का कारण माना गया है लेकिन ऐसी उदासीनता स्थायी भाव नहीं हो सकता। वद्वारस्था अकुशलता अकार अज्ञान आनन्द आदि के कारण भी उदासीनता आती है। इससे शांत रम की निष्पत्ति बिल्कुल असम्भव है।

पारमाथिक अर्थ में दृढ़ बराय ही शांत रस का कारण बताया है। बना मानसजी के मत से यही एक ऐसी अवस्था है जहाँ जाकर रस विरम की निपमता समाप्त हो जाती है।

साहित्य और अध्यात्म

कुछ लोगों का मत है कि साहित्य अध्यात्म से अलग ही रहना चाहिये। अध्यात्म में जीवन मूल्यों का विचार अलग ढंग से किया जाता है और साहित्य में जीवन की यथार्थता प्रधान होती है। साहित्य में कलात्मक पक्ष प्रधान आता है अध्यात्म में नीति पक्ष। साहित्य में नीति को भी स्थान है पर विकारो वस्तियों और प्रत्येक परिस्थिति को भी स्थान है अध्यात्म में इसकी छूट नहीं है। साहित्य में शरीरागा का वस्तियों का सरस बगन रह सकता है पर अध्यात्म में नैतिक मूल्य इसकी इजाजत नहीं देंगे। तब बनारसीदासजी ने रमा के लिये जो आध्यात्मिक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया है उसका क्या मूल्य है?

यह प्रश्न उठना तो नहीं चाहिए लेकिन प्रायः उठता रहता है इसका मतलब यह है कि अध्यात्म को जीवन व्यवहार की चीज नहीं समझा जाता बल्कि वह इस कोटि की चीज है जिसे गृहत्यागी संन्यासी ही अपना सकते हैं। मानो साहित्य वह है जो केवल रंजन के लिए है। यों तो अध्यात्म समर्थक भी कह सकते हैं कि वह साहित्य साहित्य ही नहीं है जो जीवन को सदाचार की ओर न मोड़े ऊँचा न उठाये। साहित्य शब्द स्वयं हित सहित है। मनुष्य का समाज का हित साधने की सामर्थ्य साहित्य में तभी आ सकती है जब उसमें समाज को ऊँचा

उठाने की शक्त होती है। शक्ति केवल शब्दों में नहीं होती। लेकिन जब शब्द शब्दों को प्रकट करता है, उनके शब्दों में सत्य-सिद्ध-सुन्दर का दर्शन करते हैं, तभी उसमें वह शक्ति प्रकट होती है। अतिसुन्दर और सुन्दरी शक्ति के शब्दों की शक्ति से सभी परिचित हैं।

‘साहित्य’ में साहित्यकार को कला-वर्णन या कला-चित्रण की छूट होनी चाहिये और इसके बिना साहित्य की समर्थकता नहीं रहेगी वह कहने वाले इस पर भी तो विचार करें कि इस प्रकार की छूट के किस उद्देश्य की पूर्ति के लिये चाहते हैं? साहित्यकारों ने जीव में आकर ऐसी छूटें भी हैं लेकिन परिणाम यह है कि वह साहित्य समझित नहीं रह जाता और उसके प्रति गर्हा या अन्याय भी व्यक्त होता है, एकांत में प्रकट होने वाला साहित्य पढ़ा जाता है पर उसका जो रस प्रकट होता है वह जीवन को पतन की ओर ही ले जाने में सहायक होता है। एक कवि ने बड़े पते की बात कही है —

राग उर्वै जग भव भयो सहजै सब लोगन लाज गमाई ।
सीख बिना नर सीख रहै विषयादिक सेवन की सुधराई ।
तापर प्रीर रचै रस काव्य कहा कहिये तिन की निदुराई ।
अध-असूजन की अस्थियान में भौंकत है रज राम दुहाई ॥

इसी तरह बनारसोदास जी ने भा. वाणो विलास करने वाले कवियों की कला-बाधुरी पर व्यंग करते हुए कहा है —

मासकी गरधि कुछ कवन कलस कहै
कहै मुखचन्द जो मलपमा को बरु है ।
हाड के दसन आहि हीरा मोती कहै ताहि
मासके अघर ओठ कहै बिब फलु हैं ॥
हाड दण्ड भुजा कहै कोलनाल काम भुजा
हाड ही के थंभा अघा कहै रमातरु है ।
यो ही भूठी जुगति बनाव प्रीर कहाव कवि
ऐते पर कहै हमे सारदा को बरु है ॥

मथार्थ में ऐसे कवि अभिमान में मग्न रहते हैं और विषय विलास की मुक्त तालीम देने का काम करते हैं इसी का वे शारदा का वर समझते हैं।

साहित्य अपने में एक पुरा शास्त्र है और उसके अपने नियम विधान-मर्यादाएँ हैं। उसमें रस सौंदर्य चतुरता व्यंजना अलंकार आदि सबका अपना स्थान और महत्व है। लेकिन समय रूप में साहित्य कोई सीमित अंग या अंगभूत नहीं है जिसे जीवन से अलग किया जा सके अर्थात् जीवन का अंग है और साहित्य भी वस्तुतः यो कहा जाय कि अध्यात्म की प्रेरणा जगाने के लिए ही साहित्य का माध्यम अंगीकार किया जाना जरूरी है तो अतिशयोक्ति न होगी। साहित्य में तो इतिहास पुरातत्व विज्ञान और भूगोल जैसे विषय भी अंतर्भूत हैं और होने चाहिये।

हिन्दी के सर्वश्रेष्ठ कवि गोस्वामी तुलसीदासजी ने तो साहित्य की देह का द्वार बताया है जहाँ कि राज नाम का शशि-दीप रखा जाना चाहिए इसलिये कि भीतर-बाहर प्रकाश पके वह शब्द-बन्धना नहीं तो क्या है ?

कोरा साहित्य तो दिमागी ऐयासी मात्र होगा। शरीर के अंगों की सुन्दरता बढ़ानेवाली उपमाओं की यथास्थान सजाकर हम जिस नायिका की भूमिका खड़ी करेंगे वह विकृत ही होगी।

हैं अघ्यात्म को नीरस—रस बिहीन नहीं रह जाना है। उसमें साहित्य की सुगन्धि उसकी सौरभ होनी चाहिये नहीं तो वह अघ्यात्म ब्राह्म ही नहीं होगा। अघ्यात्म को परलोक की घन जंगल की बीष समझने का ही यह परिणाम हुआ है कि वह समाज में से निकलकर जंगलवासी बन गया है और समाज उसे दूर से आदर भर देना जानता है। अगर अघ्यात्म हमारे नित्य जीवन का सम्पूर्ण व्यवहार का अंग रहता तो हम देखते कि साहित्य उसका अनुगामी होता और वह समाज में मन्दिर के कलश का स्थान ग्रहण करता।

हम यहाँ आदर्श और यथाय के भ्रमे में नहीं पड़ेंगे। कहना सिर्फ यही है कि वषट्क बमीप्साएँ तो प्रकृत ही हैं उनको साहित्य के माध्यम से उभारकर जीवन का महत्त्व गिरे ऐसी कलाका विकास हम चाहते हैं क्या? ठाल की ओर पानी को बहाने का प्रयास नहीं करना होता। प्रयास और पुरुषाथ ऊपर की ओर बढ़ाने में ही होता है।

कबिबर बनारसीदासजी की साहित्य साधना मनुष्य के स्वभाव को उद्देश्य में रखकर हुई है। मनुष्य का स्वभाव आज अनेक विकारों भावों दबावों की परतो से आवरित है वह परद्रव्य और परभावों का दास बन गया है। इन्द्रियो और मन की गुलामी उसका स्वभाव नहीं है पराधीनता है। इससे मुक्त होकर हा वह अपने स्वरूप में स्थित हो सकता है। यही बात उ होने पद पद पर कनी है—

चेतन रूप अनप अमूरति सिद्ध-समान सदा पद मेरो ।
मोह महातम आतम अंग किया परसंग महातम बेरो ॥



आचार्य बीरसेन की धवलाटीका

प्रो० उदयचन्द्र एम० ए०

[आचार्य बीरसेन के सम्मुख सूत्रों तथा उनके व्याख्यानों में विरोध पाया जाता था। कहीं-कहीं सूत्रा पर आचार्यों का कोई मत उपलब्ध नहीं था। ऐसे स्थलों में बीरसेन ने अपने गुरु के उपदेश के अनुसार परम्परागत उपदेश द्वारा तथा सूत्रों से अविविद्ध अन्य आचार्यों के वचनों द्वारा निर्णय किया। और कहीं-कहीं अपने मौलिक विचार भी प्रस्तुत किये हैं।]

भगवान् महावीर ने प्राणिमान के कल्याण तथा उद्धार के लिए जिन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया था और गौतम गणधर ने जिनका द्वादशांग वाणी के रूप में संकलन किया था उन सिद्धान्तों के पठन पाठन और श्रवण की परम्परा गुरु शिष्य परम्परानुसार कई-सी वर्षों तक मुलान्न ही चलती रही। किन्तु काल के प्रभाव से अति-स्मृतिधारी आचार्यों का क्रमशः ह्रास होता गया और तदनुसार अत का प्रायः बहुभाग विस्मृति के गर्भ में समा गया। ऐसे समय में जब कि द्वादशांग श्रुत का प्रायः बहुभाग विस्मृति के गर्भ में समा गया था आचार्य धरसेन हुए जिन्हें द्वादशांग का कुछ भाग ज्ञात था। उन्होंने उस अमूल्य ज्ञान को सुरक्षित रखने की आवश्यकता का अनुभव किया। तब धरसेन ने पुष्पदन्त और भूतबलि नामक दो शिष्यों को द्वादशांग का अवशिष्ट भाग पढ़ाया। ये दोनों ही षट्खण्डागम के रचयिता हुए। पुष्पदन्त और भूतबलि ने जिन सिद्धान्तों को अपने गुरु से सीखा था उन्हीं को सूत्रों में निबद्ध किया जो षट्खण्डागम के नाम से प्रसिद्ध हुए। षट्खण्डागम का रचना ईसा की प्रथम और द्वितीय शताब्दी के मध्य में हुई है। हम आचार्य धरसेन पुष्पदन्त और भूतबलि के अत्यन्त श्रद्धालु हैं जिनके द्वारा हमें षट्खण्डागम के रूप में तीर्थंकरों की द्वादशांग वाणी का अवशिष्ट ज्ञान प्राप्त भी सुलभ हो रहा है।

षट्खण्डागम के टीकाकार बीरसेन

इ ब्रह्मन्दि के अतावतार के अनुसार षट्खण्डागम पर छह टीकाएँ लिखी गई हैं जिनमें से धवला अन्तिम है। यह टीका आचार्य बीरसेन द्वारा लिखी गई है और इसका परिमाण ७२ हजार श्लोक है। प्रस्तुत निबन्ध का यही मुख्य विषय है। बीरसेन ने षट्खण्डागम पर धवला-टीका ही नहीं लिखी किन्तु कषायप्राभृत पर २० हजार श्लोक प्रमाण जयधवला-टीका भी लिखी है। धरसेनाचार्य के समकालीन आचार्य गुरुधर हुए हैं जिन्होंने कषायप्राभृत की रचना की थी। इस पर यतिबुध्द आचार्य ने बूर्णिसूत्र रचे थे। इन्हीं पर बीरसेन ने जयधवला-टीका लिखी है। लेकिन उसे के पूरा नहीं कर सके और उनके सुयोग्य शिष्य जिनसेन ने जयधवला का शेष भाग लिखा जिसका परिमाण ४ हजार श्लोक है। इस प्रकार जयधवला का कुल परिमाण ६० हजार श्लोक है। बीरसेन ने ७२ हजार श्लोक प्रमाण धवला और २ हजार श्लोक प्रमाण जयधवला अर्थात् कुल ६२ हजार श्लोक

प्रमाण टीका का निर्माण २१ वर्ष में किया था। इससे उनकी सूक्ष्म बुद्धि महान् पाण्डित्य और विद्यालभ्युति का पता चलता है।

वीरसेन का व्यक्तित्व

वीरसेन सिद्धान्त छन्द योतिष व्याकरण और प्रमाणशास्त्र में निपुण थे। यह बात धवला की अन्तिम प्रशस्ति से ज्ञात होती है। यथा—

सिद्धत-छन्द जोइस-बायरण प्रमाणसत्य-णिबुण्ण ।

महारण टीका लिहिया एसा वीरसेण्ण ॥ ५ ॥

ऊपर बतलाया गया है कि द्वितीय सिद्धान्त ग्रन्थ कषायप्रभृत की टीका जयधवला का एक तिहाई भाग वीरसेन ने लिखा है और दो तिहाई भाग जिनसेन ने लिखा है। जिनसेन ने जयधवला की प्रशस्ति में वीरसेन को साक्षात् केवली के समान समस्त विश्व का दृष्टा बतलाया है। यह भी कहा गया है कि उनकी सर्वार्थगामिनी स्वाभाविक प्रज्ञा का देखकर सबज्ञ की सत्ता में किसी मनीषी को कोई शक नही रही।^१

जिनसेन ने आदिपुराण में वीरसेन की स्तुति की है। वहाँ उनकी लोकविज्ञता कवि व शक्ति और वाचस्पति के समान वाग्मिता की प्रशंसा का गई है। उहे सिद्धान्तोपनिष धो का कर्ता बतलाया गया है और उनकी धवला भारती को समस्त भुवन-व्यापिनी कहा है।

धवला टीका से प्रतीत हाता है कि वीरसेन के सामने सूत्रग्रन्थों के अनेक संस्करण थे और उनमें कई पाठभेद भी थे। उन्होंने सूत्रग्रन्थों के विभिन्न पाठभेद तथा पाठभेद-जन्य मतभेदों का यथासंभव उल्लेख किया है। तथा सूत्र का लक्षण निम्नप्रकार बताया है—

सुतं गणहरकहिय तहव पत्तयद्रुद्धकहिय च ।

सुदकेवल्लिण कहियं अभिण्णदसपुम्बिकहिय च ॥

—वग्गणाल्लण्ड भाग १ ३ पृ ३८१ ।

सूत्र वह है जिसका कथन गणघर प्रत्येकबद्ध अतकेवली और अभिन्नदशपूर्वी ने किया है। कही-कही पर षट्खण्डागमसूत्रा में कषायप्राभृत आदि अथ सूत्रों से विरोध पाये जाने पर वीरसेन ने निर्णय करने में अपनी प्रसमर्थता प्रकट करके यह बतलाया है कि कोई सूत्र है और

१ श्रीवीरसेन इत्यात्मभट्टारकपृथुग्रन्थ । पारहृश्वविश्वाना साक्षादिव स केवली ॥१६॥

यस्य नैसर्गिकी प्रज्ञा दृष्टवा सर्वार्थगामिनीम् । जाता सर्वज्ञसद्भावे निरारेका मनोविण्ण ॥२॥

२ लाकवित्व कवित्वं च भट्टारके द्वयम् । वाग्मिता वाग्मिनो यस्य वाचा वाचस्पतेरपि ॥

सिद्धान्तोपनिषन्धाना विद्यातुर्मदबुद्धोद्भिरम । अग्नय सरसि स्थेयाम् मृदुपासकुक्षेयम् ।

धवला भारती यस्य कीर्तिं च शब्दिनिर्मलाम् । धवलीकृतानि शेषभुवना ता नमाम्यहम् ॥

कीम असून इसका निर्णय आचार्य में निष्ठासत आचार्य करें। हम इस विषय में निर्णय करने में असमर्थ हैं क्योंकि हमें इसका कुछ भी उपदेश नहीं मिला है।^१

कही-कही पर वटखण्डागम से विरोधी सूत्रों का व्याख्यान यह कहकर कर दिया है कि सूत्र और असून का निर्णय तो चतुर्दश पूर्ववारी अथवा केवलज्ञानी ही कर सकते हैं। किन्तु न तो वर्तमान काल में पूर्ववारी और केवलज्ञानी हैं और न उनके पास से सुनकर भाषे हुए भी कोई पुरुष है। ऐसी स्थिति में सूत्रों की प्रामाणिकता नष्ट होने के अर्थ से आचार्यों को तो बीनी ही सूत्रों का व्याख्यान करना चाहिए।^२

कही-कही पर सूत्रों पर उठाई गई शंका के विषय में वीरसेन ने यहाँ तक कह दिया है कि इस विषय की पूर्णतः गौतम से करना चाहिए। हमने तो यहाँ उनका अभिप्राय कहा है।^३

कही-कही पर वीरसेन ने वटखण्डागम के सूत्रों में अन्य सूत्रों से विरोध का समाधान यह कह कर भी किया है कि यद्यपि यहाँ विरोध सत्य है फिर भी एकान्त ग्रहण नहीं करना चाहिए। क्योंकि अस्तव में यह विरोध सूत्रों का नहीं है किन्तु इन सूत्रों का जिन्होंने संकलन किया है उनके सकलव्यस का ज्ञाता न होने से उनके द्वारा विरोध भाजाना संभव है।

कही-कही सूत्रों पर आचार्यों का कोई मत उपलब्ध नहीं था। ऐसे स्थलों में वीरसेन ने अपने गुरु के उपदेश के अनुसार परम्परागत उपदेश द्वारा तथा सूत्रों से अविविद्ध अथ आचार्यों के बचनों द्वारा निराय किया है।

अबला में वटखण्डागम के साथ अन्य सूत्रों और उनके व्याख्यानों में विरोध के प्रतिरिक्त एक और विरोध का उल्लेख पाया जाता है जिसे वीरसेन ने उत्तर प्रतिपत्ति और दक्षिण प्रतिपत्ति के

१ तदो तेहि सुतहि एवेहि सुत्ताणं विरोहो हादि ति भण्डे यदि एवं उवदेसं लद्धूण इयं सुत इदं वासुतमिदि भागम शिउरणा भणतु एव च अम्हे एत्थ कोत्त समत्था भलद्धोवदसत्तादो।

—अबला टीका

२ होदु गाम तुम्हेहि कुत्तवस्स सच्चत्तं बहुएसु सुत्तेसु वराण्णदीण उवरि एणोदपदस्स असु वल्लभादो। चोदसपुव्वधरो केवलयाणी वा ग एव बहुमाणकाले ते भवति। एव तेमि पासे सोदूणागदा वि सपहि उवलम्भति। तदो अप्प काउण वे वि सुत्ताणि सुत्तासायण भोहहि आयरिण्हि वक्खाणोयव्वाणि।—अबला-टीका

३ सुत्ते वराण्णदिसण्णा किण्ण शिहिदु १ गोदमो एत्थ पुच्छेवन्वो। अम्हेहि गोदमो वादरणिमो वपदिट्ठिदाण वराण्णदिसण्णं सोच्छदि ति तस्स अजिप्पाओ कहिमो।—अबला-टीका

४ कसम्ममाहुवसुत्तेयिदं सुत्तं विवज्जदि ति वुत्ते सक्कं विवज्जदि किन्तु एवंगमो एत्थ एव कायम्भो। कथं सुत्ताणं विरोहो? एव सुत्तोवसंभाराणमसयजसुदधारायाहरियपरत्तण विरोधसंभव दसणादो।

—अबला टीका।

५ कथमेवं सुव्वदे? मुख्यवेसाओ। सुत्ताभावे सत्त वेव संधासि कीरंति ति कथं सुव्वदे? एव आहरियपरम्परागदुव्वदेसाओ। सुत्तेण निराय कुवो सुव्वदे? सुत्ताविद्वज्जाहरियवयसाओ।

—अबला-टीका।

नाम से बतलाया है। ये दो विभिन्न मायतायें थी जिनमे से बीरसेन ने दक्षिण प्रतिपत्ति की स्वीकार किया है। क्योंकि उन्होंने उसे सरल स्पष्ट और आचाय परम्परागत बतलाया है तथा उत्तर-प्रतिपत्ति क्लिष्ट नाम और आचाय-परम्परागत नहीं है ऐसा कहा है। उदाहरणस्वरूप उपशमश्रेणी में प्रत्येक गुणस्थानवर्ती जीवों की संख्या ३ ४ और क्षपकश्रेणी में प्रत्येक गुणस्थानवर्ती जीवों की संख्या ६ बतलाकर यह कहा है कि यह उत्तर प्रतिपत्ति है। पूर्वोक्त संख्या मे से उपशमश्रेणी मे ५ कम तथा क्षपकश्रेणी मे १ कम करने पर दक्षिण प्रतिपत्ति होती है।

बीरसेन ने कुछ विषयों पर अपने मौलिक विचार व्यक्त किए हैं जिनमे से कुछ निम्न प्रकार हैं—

आभिविबोधिक ज्ञान (मनिज्ञान) के चार भेद हैं—अवग्रह ईहा अवाय और धारणा। अवग्रह के दो भेद हैं—अर्थावग्रह और व्यजनावग्रह। चक्षु आदि इन्द्रिया के विषयभूत स्थिर और स्थूल वस्तु को अर्थ कहते हैं और अभ्यक्त ग्राहि की यंजन कहते हैं। अर्थ का जो अवग्रह रूप ज्ञान होता है वह अर्थावग्रह है और यंजन का जो अवग्रहरूप ज्ञान होता है वह व्यजनावग्रह है। अर्थावग्रह व्यक्त ग्रहण को अर्थावग्रह और अभ्यक्त ग्रहण को व्यजनावग्रह कहते हैं। अर्थावग्रह पाँचो इन्द्रियों और मन से होता है किन्तु व्यजनावग्रह चक्षु और मन को छोड़कर शेष चार इन्द्रियों से होता है। चक्षु स्वरूप पूर्यपाद अकलक आदि शेष चार इन्द्रियाँ प्राप्यकारी हैं। अर्थावग्रह और यंजनावग्रह का उक्त और मन अप्राप्यकारी है तथा आचायों के अनुसार है। किन्तु बीरसेन ने अर्थावग्रह और यंजनावग्रह को एक स्वतंत्र व्याख्या प्रस्तुत की है। उनके अनुसार अप्राप्त अर्थ का ग्रहण अर्थावग्रह है और प्राप्त अर्थ का ग्रहण यंजनावग्रह है। विषय और इन्द्रिय के संयोग के बिना जो ग्रहण होता है वह अप्राप्त ग्रहण है तथा संयोगजय ग्रहण प्राप्त ग्रहण है। अर्थावग्रह और व्यजनावग्रह की उक्त व्याख्या के अनुसार बीरसेन चक्षु और मन को केवल अप्राप्यकारी मानते हैं तथा शेष चार इन्द्रियाँ प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी दोनों प्रकार का मानते हैं। इस कथन का पुष्टि में उहाने अनेक पुक्तियाँ भी दी है। आणोन्द्रिय रसनेन्द्रिय और स्पशनेन्द्रिय का उक्त विषय नौ योजन है तथा आत्रेन्द्रिय का उक्त विषय बारह योजन है। अतः इन इन्द्रियों के उक्त क्षयोपशम को प्राप्त हुआ जीव नौ योजन की दूरी से ही गन्ध रस और स्पश का ज्ञान करने में समर्थ होता है। इसी प्रकार बारह योजन की दूरी से शब्द को ग्रहण करने में भी समर्थ होता है। यह देखने में भी आता है कि जोटियाँ अधिक दूरी पर स्थित पदार्थ के गन्ध का ज्ञान कर लेती हैं।

दर्शन और ज्ञान

जीव का लक्षण उपयोग है। उपयोग के दो भेद हैं—दर्शन और ज्ञान। दर्शन का अर्थ क्या है इस विषय में मतभेद है। प्रचलित व्याख्या के अनुसार ज्ञान के पहले पदार्थ के आकार आदि को

१ के वि पुम्बुत्तपमाणं पञ्चूणं करति । एद पञ्चूणं वक्खाणं पवाइज्जमाणं दक्खिणमाइरियपरपरा भयमिदि ज वुत्तं होइ । पुम्बुत्तवक्खाणमपवाइज्जमाणं वाउ आइरियपरपरा अण्णागदमिदि णायव्व । एसा उत्तर पडिबली । एत्थ दस भवगिदे दक्खिण पडिबली हवदि ।

भवला-टीका खण्ड १ भाग २ पृष्ठ ६२-६४ ।

२ अप्राप्तार्थग्रहणमर्थावग्रह । प्राप्तार्थग्रहण व्यजनावग्रह ।

भवला-टीका खण्ड ५ भाग १ पृ २२ ।

ग्रहण न करके जो सामान्य-ग्रहण होता है वह दर्शन है। और पदार्थ के आकार आदि के साथ जो ग्रहण होता है वह ज्ञान है। अन्य भाषायों ने दर्शन और ज्ञान की ऐसी व्याख्या की है। किन्तु वीरसेन इस व्याख्या से सहमत नहीं जान पड़ते। उन्होंने सामान्य पद से आत्मा का ग्रहण करके दर्शन का यह अर्थ किया है कि उपयोग की आत्मन्तर प्रवृत्ति का नाम दर्शन^१ है और बाह्य प्रवृत्ति का नाम ज्ञान है। किसी पदार्थ को जानने के पहले जो आत्मोन्मुख वृत्ति होती है उसे दर्शन कहते हैं और अट आदि बाह्य पदार्थों का जानना ज्ञान है। इस प्रकार वीरसेन ने आत्मप्रत्यय को दर्शन और परप्रत्यय को ज्ञान कहा है।

गृहीतग्राही ज्ञान में प्रामाण्य-समर्थन

प्रमाण रूप ज्ञान को अगृहीतग्राही होना चाहिए या गृहीतग्राही ज्ञान में भी प्रामाण्यता हो सकती है इस विषय में आचार्यों में मतभेद रहा है। अकल्क आदि आचार्यों ने प्रमाण को अगृहीतग्राही माना है। किन्तु वीरसेन ने गृहीतग्राही ज्ञान में प्रामाण्यता का समर्थन किया है। उन्होंने ईहादि ज्ञानों के निरूपण के समय यह बतलाया है कि गृहीतग्राही होने से ईहादि ज्ञानों में अप्रामाण्यता की आशंका करना ठीक नहीं है। क्योंकि पूर्णरूप से अगृहीत अर्थ को ग्रहण करने वाला कोई भा ज्ञान उपलब्ध नहीं होता है। गृहीत अर्थ को ग्रहण करना अप्रामाण्यता का कारण नहीं है क्योंकि संशय विपर्यय और अनध्यवसायरूप ज्ञानों में ही अप्रामाण्यता पाई जाती है।

इस प्रकार वीरसेन ने अनेक विषयों पर अपने मौलिक विचार व्यक्त किए हैं।

वीरसेन का समय

ध्वला का प्रशस्ति में ध्वला-टीका के समाप्ति होने का समय बस मास तिथि नक्षत्र आदि के साथ दिया है तथा जगतुंगदेव और नरेन्द्रचूडामणि बोहराराय नाम के राजाओं का उल्लेख भी किया है। उन्हीं के राज्य में ध्वला टीका रची गई थी। अतः ध्वला की प्रशस्ति के अनुसार यह सुनिश्चित निष्कर्ष निकलता है कि ध्वला की समाप्ति शक सम्वत् ७३ कार्तिक शुक्ला त्रयोदशी तदनुसार = अक्टूबर सन् ८१६ को हुई थी। अतः वीरसेन का समय ईसा की आठवीं शताब्दी का उत्तरार्ध सुनिश्चित है।

नामकरण

वीरसेन ने अपनी टीका का नाम ध्वला क्यों रखा इसका कोई कारण तो नहीं बतलाया है लेकिन ध्वला नाम का उल्लेख प्रशस्ति में अवश्य किया है। ध्वला-टीका कार्तिक मास के धवल (शुक्ल) पक्ष की त्रयोदशी को समाप्ति हुई थी। संभवतः इसी कारण इसका नाम ध्वला रखा दिया हो। धवल का अर्थ श्वेत के अतिरिक्त शब्द विरुद्ध और स्पष्ट भी होता है। इन गुणों से युक्त होने के कारण भी ध्वला नाम संभव है। यह टीका अमोघवर्ष प्रथम के राज्यकाल में पूर्ण हुई थी।

१ अंतरंगविसयस्त उपजोगस्त आणाथारत्तम्भुवगमादी ।

—ध्वलाटीका खण्ड ५ भाग १-३ पृ २०७ ।

२ न गृहीतग्राहित्वाप्राप्ताभ्यस्य सर्वात्मना अगृहीतग्राहिणी बोधस्यानुपलम्भात् । न च गृहीतग्रहणमप्राप्ताभ्यनिरूपणम्, शत्रयविपर्ययान्प्रवसायजातेरेव अप्रामाण्यत्वोपलम्भात् ।—ध्वला टीका खण्ड ५ भाग १३ पृ २११ ।

इनकी अनेक उपाधियाँ थीं जिनमें से एक उपाधि अतिशय ध्वल भी थी। सम्भवतः यह उपाधि भी ध्वला-नामकरण से निमित्त कारण हुई हो। चाहे ध्वला नाम का कारण कुछ भी रहा हो लेकिन यह टीका अपने नाम के अनुरूप ही समस्त युवन को बिरकाल तक ध्वल करती रहेगी।

वीरसेन के सामने उपलब्ध साहित्य

वीरसेन ने ध्वला टीका में अपने पूर्ववर्ती अनेक आचार्यों तथा उनके ग्रन्थों का उल्लेख करके उनमें से अनेक अवतरण दिए हैं। इसके अतिरिक्त नामोल्लेख के बिना भी गद्य और पद्य के अनेक उद्धरण दिए हैं जो इस बात को प्रमाणित करते हैं कि उनके सामने विशाल जन साहित्य विद्यमान था और उसका उन्हें पूरा ज्ञान था।

टीका की भाषा

जैनगम और दर्शन के व्याख्याताओं ने सदा ही लोक भाषा का समुचित आदर किया है। यही कारण है कि भगवान् महावीर ने अर्धमागधी में अपना उपदेश दिया था। अर्धमागधी में आधे शब्द मगध की भाषा के तथा आधा उत्तर प्रांतों की भाषा के रचे गये जिनमें सब लोगों को समझने में सुविधा हो। आजकल अर्धमागधी को प्राकृत का ही एक प्रकार माना जाता है। महावीर के बाद भी जन परम्परा में प्राकृत का प्राबल्य रहा है। इसी परम्परा के अनुसार जैनगम के ऊपर सबप्रथम ग्रन्थ षट्छण्डागम की रचना भी प्राकृत में ही हुई थी। वीरसेन के सामने जो जैनसाहित्य विद्यमान था उसका अधिकांश भाग प्राकृत में ही था। इसी कारण वीरसेन की टीका का बहुभाग प्राकृत में ही है। तथा कुछ भाग संस्कृत में है। इसका कारण यह मालूम पड़ता है कि वीरसेन के समय में संस्कृत का प्रचार बंद चला था और प्राकृत का प्रचार कम होने लगा था। अतः वीरसेन ने संस्कृत को भी अपनी टीका में स्थान दिया है। इस प्रकार जनाचार्यों द्वारा प्राकृत और संस्कृत में सहस्रो ग्रन्थ लिखे गए। पुनः जब से संस्कृत का प्रचार कम हुआ और हिन्दी की प्रतिष्ठा होने लगी तब से हिन्दी में भी आचार्य परम्परा के अनुसार ग्रन्थों का निर्माण होने लगा। हिन्दी में मौलिक निर्माण के अतिरिक्त प्राकृत और संस्कृत के ग्रन्थों का अनुवाद भी अधिक मात्रा में हुआ है और हो रहा है।

उपसंहार

आज से लगभग ५ वर्ष पहले पुष्पदन्त भूतबलि और वीरसेन की कृतियाँ केवल दर्शन की ही वस्तु थीं और उनका दर्शन भी सुलभ नहीं था। किन्तु हमारे सौभाग्य से समाज के कुछ सूर्यन्य श्रीमानों और बीमानों के सतत परिश्रम एवं त्याग के फलस्वरूप आज उक्त कृतियों का प्रायः समस्त भाग हिन्दी अनुवाद सहित प्रकाशित हो गया है। केवल जयध्वला का कुछ भाग प्रकाशित होने को शेष रहा है। अतः भगवान् महावीर के द्वारा कथित गौतम गणधर के द्वारा प्रणीत वीरसेन द्वारा संरक्षित तथा पुष्पदन्त भूतबलि और वीरसेन के द्वारा रचित जिनालुकी को आज एक साधारण जन भी हृदयङ्गम कर सकता है।

परीक्षामुख : एक व्युत्पत्तीय

श्री सुदर्शनलाल एम० ए०

शोध-छात्र, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

तत्त्वार्थ के प्रतिपादन में जो स्थान जैन धर्म के तत्त्वार्थसूत्र का ज्ञानविद्या के प्रतिपादन में ब्रह्मसूत्र का योगशास्त्र के विवेचन में पातञ्जल-योगसूत्र का और न्यायशास्त्र के न्याय निरूपण में गौतम के न्यायसूत्र का है वही स्थान एवं प्रसिद्धि जैन न्याय के आद्य सूत्र ग्रन्थ परीक्षामुख की भी है। कहीं-कहीं पर परीक्षामुख के सूत्र गौतम के न्यायसूत्र से अधिक लघु, तर्कसंगत एवं सुस्पष्ट अर्थ से समवित्त दृष्टिगोचर होते हैं।

विषय परिचय

परीक्षामुख में मुख्यरूप से प्रमाण और प्रमाणाभास का २१२ सूत्रों द्वारा जो ६ परिच्छेदों में विभक्त हैं विवक्षित एवं तर्कसंगत चिन्तन प्रस्तुत किया गया है। ग्रन्थारम्भ में एक कारिका द्वारा प्रतिपाद्य विषय और ग्रन्थ निर्माण का प्रयोजन बताया गया है तथा ग्रन्थ परिसमाप्ति के अवसर पर भी एक कारिका^१ दी गई है जिसमें बाल शब्द से अपनी अल्पज्ञता एवं विनयशीलता का परिचय देते हुए परीक्षामुख को हेयोपादेयत्व का निर्णय करने के लिए एक वरण बताया गया है। ग्रन्थ में विषय प्रतिपादन इस प्रकार हुआ है

१ प्रथम परिच्छेद में १३ सूत्रों द्वारा प्रमाण के स्वरूप तथा उसके प्रामाण्य का निश्चय किया गया है।

२ द्वितीय परिच्छेद में सप्तप्रथम प्रमाण के दो भेद करके प्रत्यक्ष के मुख्य और साध्यव्यवहारिक दोनों भेदों का विचार १२ सूत्रों में किया गया है।

३ तृतीय परिच्छेद में परोक्ष प्रमाण के पाँचो भेदों (स्मृति प्रत्यभिज्ञान तक अनुमान और आगम) का विवेचन ११ सूत्रों में किया गया है। इसमें न्याय के प्रमुख अङ्ग अनुमान का विशाल वक्ष वक्ष भी समुपस्थित किया है। अतः यह परिच्छेद सबसे बड़ा हो गया है।

४ चतुर्थ परिच्छेद में ९ सूत्रों द्वारा प्रमाण का विषय सामान्य विशेषात्मक वस्तु बतलाकर उसका समेद वरण प्रस्तुत किया गया है।

१ प्रमाणावयवसिद्धिस्तद्वामासाक्षिपर्यय ।

इति वक्ष्ये तथोक्तं सिद्धमल्पं लघीयम् ॥ १ ॥

२ परीक्षामुखमादर्शं हेयोपादेयत्वयोः ।

संविदे माहुरो नाम परीक्षावयवव्यवहारः ॥ २ ॥

५ पञ्चम परिच्छेद में केवल ३ सूत्र हैं जिनमें प्रमाण के उभयविध फल (१) साक्षात्फल अज्ञाननिवृत्ति तथा (२) परम्पराफल हानोपादानोपेक्षाबुद्धि) को कहकर उसे प्रमाण में कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न बतलाया गया है।

६ षष्ठ परिच्छेद में प्रमाणाभासो (स्वरूपाभास संख्याभास विषयाभास और फलाभास) का सविस्तृत विवेचन उपलब्ध है। अतः में जय पराजय आदि की भी जैन दृष्टि से व्यवस्था की गई है। इस परिच्छेद में कुल ७४ सूत्र हैं।

इस तरह इस परीक्षामुख में जैन 'याय' के प्रायः सभी उपादानो—मौलिक विषयो पर प्राञ्जल एवं विशद भाषा में बड़ी कुशलतापूर्वक प्रकाश डाला गया है। इसीसे संभवतः आचार्य प्रभाचन्द्र ने परीक्षामुख को गम्भीर निखिलार्थप्रकाशक निमल शिष्य प्रबोध प्रद एवं अद्वितीय रचना कहा है।

उद्गम

इस परीक्षामुख को आचार्य अकलङ्क के वचनरूपी ममुद्र से मथकर निकाला गया याय विद्यामृत कहा गया है। वस्तुतः परीक्षामुख का मूल उद्गम स्रोत आचार्य अकलङ्क के याय ग्रन्थ (अष्टशती लघीयस्त्रय यायविनश्चय प्रमाणसंग्रह एवं सिद्धिविनिश्चय) है। कुछ अंशों में आचार्य विद्यानन्द के ग्रन्थ (प्रमाणपरीक्षा पत्रपरीक्षा त वायश्लोकवार्तिक आदि) भी हैं।

परीक्षामुख जितना सरल है उतना ही गम्भीर है। यही कारण है कि जन यायशास्त्र में प्रवेश के लिए प्रथमतः इसका अध्ययन किया जाता है। तदुपरान्त इस पर लिखी गई टीकाओं के आधार पर इसके गहन अर्थ का स्पष्टाकरण अवगत किया जाता है।

टीकाएँ

इस परीक्षामुख की कई महत्वपूर्ण टीकाएँ उपलब्ध हैं। उनमें सर्वप्रथम आचार्य प्रभाचन्द्र द्वारा लिखित १२ हजार श्लोक प्रमाण प्रमेयकमलमात्तण्ड नामकी विशाल टीका है जिसके अध्ययन से समस्त न्यायशास्त्र का सम्यग्ज्ञान हो जाता है। इसके ऊपर मैं हिन्दी टीका लिख रहा हूँ जिसका प्रथम परिच्छेद पूरा हो चुका है। उसमें इस ग्रन्थ पर विशद विचार करूँगा। इसके उपरान्त १२वीं

१ गम्भीरं निखिलाद्यगोचरमत शिष्यप्रबोधप्रदम्।

यद्व्यक्त पदमद्वितीयमखिल माणिक्यनन्दिप्रभो ॥

२ अकलङ्कवचोम्भोषेरुद्घ्रे येन क्षीमता।

न्यायविद्यामृतं तस्मै नमो माणिक्यनन्दिने।—प्रमेयर नमाला श्लो २।

आचार्य प्रभाचन्द्र ने भी प्रमेयकमलमात्तण्ड के प्रारम्भ में कहा है—

श्रीमदकलङ्कार्थोऽभ्युत्पन्नप्रज्ञरवगन्तु न शक्यत इति तदभ्युत्पादनाय करतलामलकवत् तदथ मुदधृत्य प्रतिपादयितुकामस्तत्परिज्ञानाऽअनुद्देष्टव्यप्रतिपादयप्रतिपादनप्रवर्णं प्रकरणमिदमाचार्य प्राह।

३ इस सम्बन्ध में प्रो. दरबारीलालजी कोठिया का वह शोधपूर्ण निबन्ध दृष्टव्य है जो अनेकान्त (वर्ष ५ किरण ३ ४) तथा आसपरीक्षा की प्रस्तावना में प्रकाशित है। उन्होंने इसमें ग्रन्थों की तुलना द्वारा परीक्षामुख के मूल स्रोतों की खोज प्रस्तुत की है।

४ विशेष— प्रमेयकमलमात्तण्ड भूमिका—५ महेंद्रकुमार यायाचार्य।

साक्षात् की आश्रय लघु अनन्तबीर्य ने प्रमेयरत्नमाला (जो परीक्षामुखपञ्जिका एवं परीक्षामुख लघुवृत्ति के भी नाम से प्रसिद्ध है) नाम की प्रसन्न और ललित शैली कावी टीका लिखी है, जिस पर कालान्तर में 'अर्धप्रकाशिका' और 'आयदयदीपिका' नामकी दो टीकाएँ लिखी गईं । इसके उपरान्त नव्यन्याय के प्रचार को देखकर आचार्य चारुकीर्ति ने जन न्याय को उसी शैली में ब्राह्मणे के प्रयत्न स्वल्प प्रमेयरत्नालंकार नाम की टीका लिखी जो प्रमेयकमलमार्तण्ड' और प्रमेयरत्नमाला को एक कड़ी में जोड़ने का उपक्रम करती है । चतुर्थटीका प्रमेयकाष्ठिका है जो परीक्षामुख के प्रथम सूत्र (स्वापूर्वाव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्) पर पाँच स्तवकों में कीञ्छातिवर्णि द्वारा लिखी गई है ।

महत्त्व और ग्रन्थ-वैशिष्ट्य

उत्तरकाल में परीक्षामुख का इतना व्यापक प्रभाव पड़ा है कि परवर्ती अनेक आचार्यों के ग्रन्थ परीक्षा मुख के उपजीव्य बने हैं । हेमचन्द्राचार्य की प्रमाणमीमासा और वादिदेवसूरि का प्रमाणनयतत्वालोकालंकार ये दो ग्रन्थ तो परीक्षामुख के विशेष आभारी हैं ।

प्रभाव द्र लघु अनन्तबीर्य पण्डिताचार्य चारुकीर्ति शातिवर्णी आदि कई विद्वान् उनके प्रमुख टीकाकार ही हैं । आयदयदीपिकाकार आचार्य अभिनवधर्मभूषण ने न्यायदीपिका में परीक्षा मुख के सूत्रों को सादर उद्धृत किया है । एक स्थल पर तो परीक्षामुखसूत्रकर्ता के लिए भगवान् और भट्टारक जैसे विशेषणों से सम्बोधित किया है ।

इसके सभी सूत्र तपे-नुले सार पुक्त अर्थ गर्भ असंदिग्ध और अप्र शब्दों को लिए हुए हैं । उदाहरणार्थ प्रथम सूत्र को ही लीजिए । इसके सभी पद सहेतुक तथा अपनी विशेषता के द्योतक हैं । परीक्षामुख में प्रायः सर्वत्र परमत के निराकरण के साथ स्वमत-स्थापना की शैली का प्रयोग किया गया है । उदाहरण के लिए निम्न सूत्रों को देखिए —

(क) तदप्रामाण्यं स्वतः परतश्च ।—परीक्षामुख १ १३ ।

(ख) एतद्वचनेवानुमानाङ्गं नोदाहरणम् । ३ ३३ ।

(ग) न च ते तदङ्ग ।—३ ३६ ।

कुछ ग्रंथों के साथ परीक्षामुख की तुलना

(क) परीक्षामुख और प्रमाणनयतत्वालोकालंकार—प्रमाणनयतत्वालोकालंकार और परीक्षामुख के सूत्रों की जब हम तुलना करते हैं तो लगता है कि परीक्षामुख के सूत्र ही वादिदेवसूरि ने कहीं कुछ शब्द-परिवर्तन करके उद्यो-के-त्यो रख दिए हैं कहीं शब्दाद्वयपर इतना बढ़ा दिया है कि अर्थ भी क्लिष्ट हो गया है कहीं कहीं उदाहरणों में अप्रसिद्ध शब्दों का प्रयोग भी किया गया है

१ विशेष ज्ञानकारी के लिए सत्त्व ग्रन्थों का तथा श्री० हरचारीलाल जी के प्रबन्ध का (होरकजयन्ति-काणजीस्वामी-अभिनवधर्मभूषण पृष्ठ—३ ०) अवलोकन करें ।

२ न्यायदीपिका (सम्पादन तथा हिन्दी अनुवाद—श्री हरचारीलाल कोठिया) पृष्ठ—२६ २७ ३६ ३७ ४२ ७३ ७४ ८ तथा ९६ आदि ।

३ तथा बाह्य भगवान् शाण्डिल्यनन्दिभट्टारक —आयदीपिका पृष्ठ—१९

जिससे अर्थावबोध में कष्ट होता है कहीं-कहीं सूत्रों का भाव ही तिरोभूत हो गया है। कहीं सूत्र इतने लम्बे दिखाई पड़ते हैं जैसे कोई भाष्य लिखा जा रहा हो। इसके विपरीत परीक्षामुख के सूत्र लघु सरल और अर्थगहिरा से समन्वित हैं। प्रमाणनयत बालोकार्लंकार के प्रथम छह परिच्छेद तो परीक्षामुख के आधार पर बनाये गये हैं परन्तु अन्तिम दो परिच्छेदों में नयादि का अतिरिक्त वर्णन किया गया है जिसकी परीक्षामुख में केवल सूचना दी गई है। प्रमाणनयतस्वालोकालङ्कार में सूत्रात्मकता की अपेक्षा वृत्तिरूपता अधिक है। संभवतः लेखक का अभिप्राय विषय-स्पष्टीकरण एवं पाण्डित्य प्रदर्शन रहा हो।

(ख) परीक्षामुख और प्रमाणमीमासा—इन दोनों ग्रंथों की भी तुलना करने पर ज्ञात होता है कि प्रमाणमीमासा में भी परीक्षामुख का पर्याप्त अनुकरण किया गया है। अनुकरण करने पर भी प्रमाणमीमासा के सूत्रों में वह लघुरूपता नहीं आ पाई जो परीक्षामुख के सूत्रों में है। इसका अर्थ है कि उसके सूत्रों में प्रमाणनयत-बालोकार्लंकार के सूत्रों की तरह दोषरूपता नहीं है।

(ग) यायसूत्र यायविदु और परीक्षामुख—यद्यपि परीक्षामुख में धर्मकीर्ति के यायविन्दु विङ्गनाग के यायप्रवेश और गौतम के यायसूत्र का प्रभाव परिलभित होता है तो भी परीक्षामुख के सूत्र 'यायविदु' आदि की अपेक्षा अशुद्ध और अशुद्ध है। यायसूत्र और याय विन्दु में प्रमाणसामान्य का कोई लक्षण उपलब्ध नहीं है केवल उसके भेदों को गिना दिया गया है। पर परीक्षामुख में प्रमाणसामान्य का लक्षण तथा उसके भेद दोनों उपलब्ध है। इसी तरह यायसूत्र में सव्यभिचार हेतुभास का लक्षण करत समय उसका पर्यायवाची ही शब्द रखा गया है जिससे उसका लक्षण स्पष्ट नहीं हो सका है। जब कि परीक्षामुख में उसका लक्षण स्पष्ट मिलता है।

इससे प्रकट है कि परीक्षामुख न केवल जन याय विद्या का एक अग्रव ग्रंथ है अपितु भारतीय याय शास्त्र गगन का वह एक प्रकाशमान नक्षत्र है।

ग्रन्थकार

परीक्षामुख के कर्ता कौन है और उनका समय एवं परिचय क्या है? आदि प्रश्नों का यहाँ उठना स्वाभाविक है। अतः उनपर यहाँ कुछ विचार किया जाता है।

इस महत्त्वपूर्ण जन यायसूत्र ग्रंथ के कर्ता आचार्य माणिक्यनन्दि हैं जिनका उल्लेख एवं स्मरण शिला लेखों और समवर्ती एवं उत्तरवर्ती साहित्यिक रचनाओं में किया गया है। उनके समकालीन आचार्य नयनन्दि (वि की ११ वी शती) ने उन्हें महा पण्डित और तर्ककुशल

१ क्रमशः दृष्टव्य सूत्रों की संख्या—(क) प्रमाण १३ तथा २२ परी १२ तथा २३।

२ विशेष के लिए देखें पं. श्रीधरजी व्याकरणाचार्य का इस विषय का लेख जैन सिद्धान्त भास्कर भाग २ कि १२। ३ अनकान्तिक सव्यभिचार।—न्यायसूत्र १२५।

४ विपक्षोज्यविदुवृत्तिरनेकान्तिक।—परीक्षामुख ६३। ५ देखें शिलालेख न १५ (२२४) शिलालेख संग्रह पृ २। ६ देखें नयनन्दिका मुद्रणशरित। ७ देखें प्रमेयकमल मार्तण्ड तथा प्रमेयरत्नमाला।

लिखा है।^१ प्रभावन्द और अनन्तवीर्य जैसे उनके समर्थ टीकाकार ती उनकी प्रशंसा करते हुए तहीं प्रशंसते हैं। प्रभावन्द कहते हैं^२ कि उनके चरणप्रसाद से ही उन्हें जैन भाष्यशास्त्र तथा धर्मन्याय शास्त्रका ज्ञान हुआ है जिसके वे समुद्र हैं। अनन्तवीर्य 'नवी मरिणमनन्दिने'^३ जैसे सम्मान-सूचक शब्दों द्वारा उनके प्रति अत्यधिक आदर एवं अद्भुत व्यक्त करते हैं।^४ इससे मासूम पड़ता है कि मारिणमनन्द तर्कशास्त्र के पण्डित ती वे ही अन्य शास्त्रों के भी वे मज्ज ब।

इनका समय प्रो. दरबारीलाल जी कोठियाने ऊहापोह के साथ विक्रम की ११ वी सताब्दी (ई. सन् १२८) निर्णीत किया है और अनेक आधारा से मारिणमनन्दि और उनके भास्य टीकाकार प्रभावन्द से गुरु शिष्य का सम्बन्ध सिद्ध किया है।^५



भगवान् महावीर का दिव्य दर्शन

श्री श्रीरञ्जन सूरिदेव

साहित्य दर्शनाचार्य राष्ट्रभाषा परिषद, पटना

[इस ससार का कर्ता कोई नहीं है और न किसी के द्वारा इसका मूलतः उच्छेद ही हा सकता है। परिवर्तनशीलता के कारण ही इसका 'संसार' यह नाम पड़ा है]

मिट्टी से बड़ा बनता है और फिर वही बड़ा कालान्तर में मिट्टी के रूप में परिणत हो जाता है। इसी प्रकार यह ससार परिणमन या परिवर्तनशील है। किन्तु साथ ही यह भी ज्ञातव्य है कि ससार में परिवर्तनशीलताका गुण के बावजूद अनादित्व और अनन्तत्व भी है। इस संसार का कर्ता कोई नहीं है और न किसी के द्वारा इसका मूलतः उच्छेद ही हो सकता है। परिवर्तनशीलता के कारण ही इसका संसार (संसरतीति) नाम पड़ा है।

उपरिबिध संसार का रचना जीव और अजीव इन दो तत्वों के संमिश्रण से हुई है। अतन्त्र जीवात्मक होता है। इसका अणु और अणु रूप से दो प्रकार का परिणमन होता है। जीव का अजीव के साथ संबंध अनादिकाजीन है अतएव वह बिकारी होता है। यो तो सोना शब्द और दीनिमात्र है किन्तु ज्ञान से निकलते समय खनिज मल (किट्टु कालिमा प्रादि) से युक्त

१ देखो नयनन्दिका सुदं तरुचरित। २ देखो प्रमेयकमलपार्श्विके भादि व अन्तिम प्रशस्ति-पत्र। ३ देखो प्रमेयकमलपार्श्विके भादि २। ४ देखो प्रो. दरबारीलाल कोठिया प्रातपरीक्षा की प्रस्तावना पृष्ठ २६।

रहता है। उसने बुद्धता और क्षीणमत्ता बाद में आती है। तद्वत् प्रारम्भ में अजीवावस्था जीव आने आकर सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य द्वारा शब्द बनता है।

वहाँ वह स्मरणयोग है कि परिणति के बावजूद जीव और अजीव का पृथक् अस्तित्व सदा एक समान रहता है। जीव कभी अजीव नहीं हो सकता और न अजीव जीव ही। फिर भी जल में कमल के समान दोनों एक-दूसरे से लिपटे रहते हैं निरन्तर। अजीव से जीव को मुक्त कराने में ज्ञान ही एकमात्र समर्थ होता है। जब तक ज्ञान जीव को अजीव की अनर्थकारिता की ओर से सावधान नहीं करता तब तक वह अजीव से लिपटा रहता है और लिपटता ही बसा जाता है। इस विषय को सोदाहरण इस प्रकार समझा जा सकता है कि जैसे मनुष्य मदिराजन्य भावेश में इतना विकृतज्ञान हो जाता है कि वह अपने आत्मीयों को अच्छी तरह पहचान नहीं पाता वैसे ही अनादिकाल से अजीव के सम्पर्क में जीव पर ऐसा गहरा रंग जमा रहता है कि उसके द्वारा अपना असली चैतन्य रूप समझ पाना मुश्किल है और न यही अनुभव कर पाना सम्भव है कि अजीव से भेदा अस्तित्व सदा पाथव्ययुक्त है।

अजीव पाँच प्रकार का होता है—पुद्गल धम अधर्म आकाश और काल। इन पाँचों में पुद्गल के अतिरिक्त शेष चार अमृत अतणव अनुभवगम्य है। पुद्गल मृत अतणव रूपरसगंध स्पर्शात्मक होता है। जीव और पाँच प्रकार के अजीव ये छह द्रव्य अनादित परिणमनशील है। थाडा फर्क यह है कि धम अधम आकाश और काल इन चार द्रव्यों का परिणमन अपने स्वभाव के अनुकूल ही होता है इनका वैकारिक परिणमन नहीं होता है।

कहा जा चुका है कि जीव और अजीव का वैकारिक परिणमन ही संसार शब्द से सजित है। इसे यो सम्मिश्रण कि चूने का रंग उजला है और लोदी का रंग पीला। किन्तु दोनों पदार्थों को मिला देने पर उनका रंग लाल हो जाता है। अज्ञान यक्ति यह नहीं समझता कि यह लाल रंग दो पदार्थों के सम्मिश्रण से बना है किन्तु दाना तवा का ज्ञान रखनेवाला रासायनिक यक्ति उक्त लाल रंग को देखते ही भटिति कह देगा कि यह लाल रंग हल्दी और चूने का सम्मिश्रित परिणमन है किसी एक पदार्थ का यह रंग नहीं है। ठीक इसी प्रकार संसार का केवल जीवात्मक नहीं कहा जा सकता और न केवल अजीवात्मक ही। जीव और अजीव का सम्मिश्रित परिणमन ही संसार कहा जा सकता है। पुद्गल के परिणमन का ही यह फल है कि जीव केवल ज्ञाता और द्रष्टा ही नहीं होता बल्कि वह अनुभूतिशाल भी होता है। पुद्गल के योग से ही जीव में राग द्वेष मोह आदि विकार उत्पन्न होते हैं और वह अजीव को भी अपना मानकर उसके वियोग में सुख दुःख आदि का अनुभव करता है।

अजीव की तुलना मधु से लिपटी तलवार से की जाती है। जीव जब तक अज्ञानावस्था में रहता है तब तक उसे अजीव मधुमय माझूम होता है उसकी अन्तःस्थिति भयंकर घातकता की ओर उस जीव की दृष्टि जाती ही नहीं। किन्तु जब जीव को साधना द्वारा क्रमशः रत्नत्रय—सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य की प्राप्ति हो जाती है अतः अपने स्व रूप से पर में भिन्नता दृष्टिगोचर होने लगती है अतः अपने स्व रूप के ज्ञान को ही स्वसंवेदन ज्ञान या सम्यग्दर्शन कहते हैं। बिना सम्यग्दर्शन के सत्य का आलोक मिलना सम्भव नहीं।

जीव को जब सम्यग्दर्शन प्राप्त हो जाता है तब अजीव के प्रति उसका दृष्टिकोण ही बदल जाता है। मिथ्या आलोक में पड़ा हुआ जीव जिन वषयिक सुखों का सही मानता रहता है सत्य

के आजीव से उज्ज्वल होने पर उसी जीव की वैयक्तिक सुखी के प्रति किसी प्रकार की भावस्थिति नहीं रह जाती एवं न उन्हें वह अपना ही मानता है। इसी विवेक का नाम सम्यग्ज्ञान है।

उक्त सम्यग्ज्ञान के प्राप्त कर लेने के बाद क्रमशः जीव के मन में सांसारिक पदार्थों के प्रति लालसा तक भी नहीं रहती। ऐसी स्थिति में जीव यथासम्भव सांसारिक विषय का सेवन नहीं करता यदि सेवन करता भी है तो उसका यह विवेक सदा जागरूक रहता है कि ये जीव मेरे कर्म-रोग की प्रतिक्रियामात्र है। और वह इनसे सबदा मुक्त होने को उन्मन बना रहता है। इस विषय की स्पष्टता के लिए यह उदाहरण अनुकूल होगा कि जैसे जेलखाने में बन्द कैदी अनेक प्रकार के कपड़े तैयार करता है परन्तु वह समझता है कि ये कपड़े मेरे उपयोग में आने को नहीं ये तो किसी दूसरे के लिए है। मुझे तो इन कपड़ों को जेलर की आज्ञा से बनाना पड़ रहा है। यदि मैं इस कदखाने से मुक्ति पाऊँ तभी अपने लिए बस्त्रोद्योग में लग सकता हूँ। अभी तो मैं केवल जेल के नियमों का पालन मात्र कर रहा हूँ। ठीक इसी प्रकार विवेकी जीव सांसारिक कार्यों का सम्पादन करता हुआ सदा यही समझता है कि यह सब उपाधि-मात्र है इससे छुटकारा मिलने पर ही अपने स्व रूप को प्राप्त किया जा सकता है। फलतः जीव से जहाँ तक हो सकता है भ्रम तक वह अपने इन्द्रिय और मन पर नियन्त्रण रखता है। सच्चे अर्थ में इन्द्रिय और मन के रोकने को ही सम्यक चारित्र्य कहा जाता है।

उक्त रत्नत्रय का आशिक प्रकाश जबतक जीव को मिलता रहता है तबतक वह स्वरूपज्ञान में तत्पर रहता है और जब रत्नत्रय का पूर्ण विकास हो जाता है तब वह जीव अजीव से अपने को बिल्कुल अलग कर शब्द परमात्मपद को प्राप्त कर लेता है। यहाँ एक बात अविस्मरणीय है कि प्रत्येक जीव में परमात्मा बनने की शक्ति निहित है। आत्मा (जीव) ही अपनी साधनाओं द्वारा परमात्मा बनती है। यदि किसी का नाम ईश्वर है तो वह शब्दात्मा ही है। अशब्दात्मा का नाम संसारी या जीव है। यही कारण है कि अनन्त तपस्साधनों द्वारा अपनी आत्मा को भावित कर लेने के कारण ही भूतपूर्व सांसारिक जीव भविष्य में एक ही जीवन में तीर्थंकर या ईश्वर बन गये। इसीलिए तीर्थंकरों की नमस्कार करने वाले उनसे किसी कृपा की प्राप्ति नहीं चाहते वरन् उन्होंने जो गुण प्राप्त किये हो उन्हीं की उपलब्धि उनका अभीष्ट है। छद्मप्रियच्छा कार्य विरहित तत्त्वार्थसूत्र की भूति में मंगलाचरण करते हुए आचार्य पूज्यपाद ने इसी पर कहा है —

मोक्षमागस्य नेतारं भेतारं कर्मभृताम् ।

शातार विभक्तत्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ॥

अथवा श्रीमदकलकुदेवाचार्य विरचित लघुयज्ञ्य का यह मंगलश्लोक द्रष्टव्य है —

धर्मतीर्थकरेभ्योऽस्तु स्याद्वादिभ्यो नमो नमः ।

श्रुतमादिमहावीरान्तेभ्य स्वात्मोपलब्धये ॥

अब फिर संसार-सर्जना का जहाँ तक अग्रिम है पुद्गल (जड़द्रव्य) के अनेक रूपों में परिवर्तन ही इसका मूल कारण है। स्पष्ट यह कि पुद्गल ही, अनेक आकृतियों में परिवर्तित होकर संसार की रचना करते हैं। वस्तुतः प्रत्येक द्रव्य बहिरण और अन्तरण दोनों रूपों से पर्यायात्मक होता है। मेहूँ यदि द्रव्य है तो रोटी उसका पर्याय माना गया है। अर्थात् मेहूँ में रोटी बनने की शक्ति निहित

है। अनेकान्त (व्याख्या) की दृष्टि से गेहूँ न केवल गेहूँ है बरख रोटी भी है। इसलिए रोटी न केवल रोटी बरख गेहूँ भी है। अतएव गेहूँ गेहूँ भी है, रोटी भी है। रोटी रोटी भी है गेहूँ भी है। यही कारण है कि शक्ति की दृष्टि से गेहूँ में रोटीपन भनावि है। गेहूँ में रोटी बनाने की शक्ति किसी के द्वारा पैदा नहीं की गई और न किसी से गेहूँ की रोटी बनने की शक्ति छीनी जा सकती है। हाँ कोई इतना अवग्रह कर सकता है कि गेहूँ में शक्ति-रूप से रहनेवाले रोटीपन को विकसित कर पूरा बना ले या और कोई पक्वान्न तयार कर ले। अतः निस्संदेह पुद्गल का यह परिचयनवाद ही सांसारिक सृष्टि का रहस्य है। संसारी जाव पुद्गल के उक्तविध परिणामन काय के निमित्तमात्र हैं नैमित्तिक या कर्त्ता नहीं। जीव का यह अज्ञान ही है कि वह अपने को पुद्गल परिणामन का विघाता मान बैठता है।

वही और गुड को मिना देने पर केवल वही या केवल गुड का ही अलग स्वाद लेना कठिन है। स्वाद लेनेवाला इस उलझन में पड़ जाता है कि यह वही है या गुड है। जीवाजावात्मक द्रव्य भी इसी प्रकार अत्यन्त ही उलझनदार है। इसी में संसारी जीव अपने स्व रूप को मूलकर पर द्रव्यों से उलझा रहता है। और यह उसी उलझन या अज्ञता का फल है कि जीव संसार के सभी पदार्थों में इष्ट और अनिष्ट की कल्पना करते हैं एवं इस कल्पना के जाल में मकड़ी की तरह उलझ जाते हैं। प्रसिद्ध दार्शनिक उदाहरण है कि मकड़ी जाल को तो स्वयं बनाती है परन्तु जब वह स्वयं निर्मित जाल में फँस जाती है तब वह उससे निकलने में सबया असमर्थ हो जाती है। ऐसी अवस्था से वह यह असंलियत एकदम भूल जाती है कि इस जाल को जब मैं स्वयं बनाया है तब इसे तोड़कर भी निकल भाग सकती हूँ। ठीक इसी प्रकार जीव अपना कल्पनाओं से जिन संसार का सिरजता उससे स्वयं निकल भी सकता है फिर भी अपनी अनन्त शक्ति को भूलकर अपने कल्पना लोक में लिपटा हुआ लटका रहता है। दिनानुदिन वृद्धिज्जत स्व निर्मित संसारासक्ति जीव को इस प्रकार विषकभ्रष्ट कर बेती है कि वह अपने ऐन्द्रिय विषयो को सर्वाधिक महत्व देन लगता है। यहाँ तक कि महल मकान हाथी घोड़ा स्त्री पुत्र धन दौलत इत्यादि अप्रत्याशित विपत्तियाँ अनजाने मोल ले लेता है और तब फिर इनके व्यामोह में उसको उन्मुक्ति असम्भव होती जाती है।

जीव को उक्त कल्पना लोक की असारता तब मालूम होती है जब वह एक शरीर को छोड़ कर शरीरांतर में जाने लगता है। महायाना के समय उसे इस असंलियत का पता चलता है कि जिन्हें मैं अपना और प्रिय समझा और जिनके प्रति तब चिन्तन की उपेक्षाकर आसक्त रहा वे मुझे अब अपने से अलग कर रहे हैं। कितने अश्रद्ध जीव तो महायाना के समय भी मोहाविष्ट रहते हैं। वे यह सोचते हैं कि मेरे बाद मेरे बन्धुजन मेरी सम्पत्ति का उपयोग करेंगे। अस्तु

रत्नत्रय-सम्पन्न तीर्थंकरों की दृष्टि में वही जीव शब्द है जो अपने आपको स्वतन्त्र मानता है और प्रत्येक जीव को भी स्वतन्त्र समझता है। तत्त्वतः कोई जीव किसी का नहीं होता और न कोई दूसरा ही जीव अपना बन सकता है। स्व और पर की भावना तो पुद्गल के पर्यायक्रम से उत्पन्न होनेवाली मिथ्या भांति है। जीव अपने उक्त पर्याय (स्त्री पुत्र आदि) से तभी मुक्त हो सकता है जब वह अपने विवेक से सुबुद्धि पाकर श्रुति के हेतु प्रयत्नशील हो जाता है। जीव का विवेक जबतक उद्बुद्ध नहीं होता तबतक उसे सत्य का आलोक नहीं मिल सकता। जीव की आश्रयोक्ति आत्मचिन्तन और स्वरूपावेक्षण से ही सम्भव है। सही मानी में जीवत्व प्राप्ति ही जीव का

साध्य है। दूसरे साधन तो केवल उपचार मात्र हैं। जीव को उपासना और कर्मकाण्ड की उतनी ही खुराक चाहिए जिसनी से अपने स्व रूप को समझने का अवकाश मिल सके।

जब तक स्व रूप का ज्ञान नहीं होता तब तक मोक्ष प्राप्ति नहीं होती। जैन दार्शनिकों ने मोक्ष की बड़ी विशद व्याख्या प्रस्तुत की है। संक्षेप में आत्मा का हित ही मोक्ष कहा गया है। आत्मा जब कर्म मल कलक और शरीर को अपने से बिल्कुल अलग कर देती है तब उसके अचिन्त्य स्वाभाविक ज्ञान आदि गुण रूप एवं अथावाय सुख रूप जो सवथा विलक्षण आत्यन्तिक अवस्था उत्पन्न होती है, उसे ही मोक्ष कहते हैं —

निरवशेषनिराकृतकर्ममलकलकस्याशरीररस्यात्मनोऽचिन्त्यस्वाभाविकज्ञानादिगुणमव्ययावायसुख
मात्यन्तिकमवस्थास्तरं मोक्ष इति ।
—भावाय पूज्यपादकृत सर्वार्थसिद्धि अध्याय १

प्रसंगत ज्ञातय है कि साध्याचार्यों के मत से आध्यात्मिक आधिभौतिक तथा आधिदैविक इन तान प्रकार के दुःखा से सदा के लिए मुक्त हो जाना ही मोक्ष है तथापि वे आत्मा के स्वरूप को चतययुक्त मानते हुए भी उसे ज्ञान रहित मानते हैं। उनकी मान्यता है कि ज्ञान धर्म प्रकृति का है। उसीके संसर्ग से पुरुष (आत्मा) अपने को ज्ञानवान् अनुभव करता है एवं पुरुष के संसर्ग से प्रकृति अपने को चेतन अनुभव करती है। मोक्ष के संबंध में बौद्धों का विचार है कि दीपक के बुझा देने पर जिम प्रकार वृ बही शान्त हो जाता है कही आगे नहीं जाता तद्वत् आत्मा की सन्तति का अन्त हो जाना ही उसका मोक्ष है। आत्मा की सन्तति पीढ़ी-दर-पीढ़ी नहीं चलती यानी आत्मा का पुनज न ही होता।

फिर भी क्या साध्य और क्या बौद्ध सब दार्शनिका ने तत्त्वज्ञान को ही मूलत मोक्ष का साधन माना है। एक ऐसा भी प्रबल दल है जो केवल नाम-स्मरण को ही भवसागर पार उतरने का प्रबान साधन मानता है। नाम स्मरण का प्रकारांतर हरिकीर्तन या रामधुन भी है। किन्तु जिस प्रकार रोग का निवारण दवा के स्मरण दर्शन आदि एक एक कारण से नही हो सकता उसी प्रकार मोक्ष की प्राप्ति भी किसी एक के द्वारा कभी सम्भव नहीं वरन् सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक चारित्र इन तीनों की प्राप्ति से ही मोक्ष सम्भव है। इसीलिए भावाय बृहस्पृच्छ ने तत्त्वार्थसूत्र-ग्रन्थ में कहा है —

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि मोक्षमाग । — ११ ।

भगवान् महावीर ने अपने दिव्यदर्शन में इसी मोक्ष को प्राप्ति के लिए प्रयत्न करने का महाम् संदेश दिया है।

The conception of self in Jaina metaphysics

Rampravesh Pandey

H D Jain Coll g Arrah (Mag dh Uni ersity ,

[The Conception of the self in the whole of the Indian Philosophy in general and Jainism in particular may be regarded a the alpha and Omega of our spiritual enquiry]

Th c pt n f lf fth m t l p bl m fpl l s pl
wh l h s b a matt f pe l mp t e Tl ot ly l d
ph l s ph i est g t th th b p bl m f p v h l gy
d philosophy wl l J t th l tte A a d 7 t d f th
b g n ng nd nd f l g t p i m la l v tte tio of lf i
th b g g nd nd f l d i h l phv D t tl p n t mpr
t f tl s bj ct l w l d t te a t clew l h m y b f g m t v
pp h d t d g tl bj t

Th c cepton f th lf the whol f th I d phl phy n
ge e l nd; nlm p t l may be eg rded tle lpha nd omeg
four p t l l q y B t s j m ltl gh th g l c pt f
selfr th me tl l t l m d f t y t th m J has been
g n f p l t t wh h w ll b m d l l t

If we y l t w l h t y f i n d i l l p h y w n f i d t h a t t
p l y s t r o l e e y s c h o l o f t h g h t w h y t l b e e s d t h a t
s l f s p v t u d w h l t l w h l f t h t c t f i d a p h i l o s o p h y
m o n d h t h t I f w b l i t l o p t f l f f m t l a l m
f i n d n P h i l p h y t i e h t l d g a d b u i d g w l l s h t
t e i n t p r i c e s a d p r s h w y T h t w h y D S R d h k l g n g
g e n u e e m a r k t t h l f w t e t l t w h t t f ? w h i l a l l o u r
b d y o g t d e g o h l w h l l r t h g l t g t h l i k c l o u d s
n t l e s k y n d d s p r e g i t h e l f e l o t I t p e s e t i a l l y e t
d t n o t f r o m a l l I t s n t r e s n o t f f c t e d b y o d a r y h a p p e n g I t t h e
u f t h n f i d t t y t l o u g h u m e r o t s f m t i o n I t i s o n e
t h n g t h t r e m i o n t n t a d c h n g e d n t h e e n t a n d m u l t i f o r m
a c t i v i t y o f t h e i s i n t h s l w l g e s f o r g a n i s m t h e f l u x o f
s e n a t o t l e d s p t f i d e d t h e f d n g f m e m r i s

¶ See Ea t r r l g on and w st r Tl o ghts

Although the self has been used in various senses and has varied connotations yet according to Shri Manmathnath Ghosh the word self has been used in only three different senses in the whole of the Philosophical literature in the western as well as in the eastern. Firstly self occurs in the philosophical systems in the sense of permanent spiritual principle of unity underlying feeling and willing. Secondly the word self comes in the sense of an aggregate of mental states without any underlying principle of unity among them. Thirdly the word self appears to denote a concrete spiritual unity which is not above and beyond the mental phenomenon viz. thinking, feeling and willing but realises itself in them without losing its unity and identity in them.

Thus according to the first view the self is an abstract unity according to second the self is an abstract plurality and according to the third self is a concrete unity in plurality. Identity and difference. In other words self can be viewed from three perspectives: (a) noumenal view of the self (b) empirical view of the self (c) idealist view of the self.

In order to determine the precise meaning in which of the three above senses the self has been used in Jain philosophy we can say that the self has been used in Jainism in the first of the above three senses. That is to say according to Jainism self is that principle having full perfect on which we seek joy and pleasure as well as the hanging entity. Distinguishing more accurately the characteristics of Jiva Acharya Nemichandra Siddhanta Chakartilak observes in the following verse —

जीवो जडयोगमग्नो प्रभुसिक्ता सदेहपरिमाणो ।

भोक्ता ससारल्यो सिद्धो सो विसत्सोडहगई ॥ †

main Jiva is characterised by Upayoga is formless and an agent has to the same extent if its own body is the enjoyer (if the fruit of Karma) exists in Samsara is Siddha and has a hara teristi purv motion. Acharya Gridh p ksha defines self in Tattv th sut as utility is the mark of self † or according to Paryapad s coiousness is the essence of soul (चितना लक्षणो जीव) Jivacape all the seven categories of the Jain's metaphysics. If we deny this spiritual principle the whole Jain metaphysics falls down like the house of cards. That is why the self is the beginning round which all others categories are encircled.

Jiva is not only the essence of the whole physical world rather it is the essence of whole Jain philosophy. In order to characterise the true nature of the self we can divide the whole of the Jain's opinion in two broad classifications

† Dravya Samgrah gatha no. 2

उपयोगी लक्षणम् ।

Although the Jain writings are confused on this topic yet we can comprise the whole of the various views under the title of transcendental and empirical self

Regarding the eternal purity of soul or Jīva the achievements of Jain philosophy is very peculiar in relation to the systems. According to Jainism soul or Jīva is inherently perfect. It is possessed of fourfold perfection and infinite potentialities with which it has been peculiarly called in Jain literature by the name of अनन्त चतुष्टय. That is to say infinite knowledge, infinite faith, infinite power and infinite bliss is the primary nature of every soul. But the deontological superimposition prevents the soul from infinite potentialities and behaviour like ordinary worldly Jaina and in this connection the concept of jīva is contrary to Advaitic concept. Ignorance, both Adhītic and Jain, depends ultimately on the matter to the extent that the individual self. But the law states that the dual world is the world. It is totally different with this absolute reality. The difficulty of identifying Jīva with Parmatma is common to both Advait and Jain philosophy.

In the whole of the Indian philosophy ten Jinas are regarded consciousness as the eternal reality. The degree of their five Jinas is so low which has been fully illustrated by the definition of the soul that they conclude the essence of it. The concept of Jainism regarding consciousness is that it is not complete. That is to say that the materialistic concept of self where it is said that consciousness is not the product of the body but the by-product of the material. Referring to the materialistic the yPbha Chandra has said: श्रीप्रमेयकमलभातण्ण as — पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तवानि तत्समुदये शरीरेन्द्रियविषयसङ्गा तन्मयश्चैतन्यम् चैतन्याभि व्यक्तित्वादस्य विरोधाच्च । किं च सतोऽभिव्यक्ति चैतन्यस्यासतो वा स्यात्तदसद्रूपस्य वा ? प्रथमक पनाया तस्यानाद्यन तवसिद्धि सवदा सतोऽभि व्यक्तेस्त्वामन्तरेणानुपपत्त । पृथिव्यादिसामान्यवत् । तथा च परलोकिनोऽभावात् ए लोकाभाव इत्यपरीक्षिताभिधानम् चैतन्यस्य धारणादिस्वभावविरहितस्यात सत्त्वेदनेनानुभवात् ।

But not only the Jainas go step forward by declaring that consciousness is not the limiting property which remains in the particular place of the body rather it is extended in the whole of the body. That is why Jains believe in a concept of extended consciousness and this extension is with the development of the organ. The consciousness is extended in as much as in the body of elephant. But extension differs with the proportion of the body. Although the extension is in the extension of the consciousness but potentiality all the soul is equally fourfold perfection. As Uma Swami says: Tattv th sutra प्रदेशसंहारविसर्पिभ्याम प्रदीपवत् ।

In order to study the true nature of the self as conceived by the Jain thinkers It is better to present a comparative concept of self as prevalent in other systems of thought And in this connection we can divide the whole conception broadly under four headings

- (a) Materialistic concept of self
- (b) Other Indian systems than Jainism
- (c) Connection of self as found in western philosophers
- (d) Psychological concept of self

(1) Generally all the materialists are agreed on this point that there is no separate eternal conception of self other than this physical body Soul is just the by product of different materialistic atoms The well known ancient Greek philosopher Democritus considered the soul to be composed of fine smoother und atoms Huxley considers soul as a ep phenomenon of the brain and for him all the mental states or processes are merely occasioned by products of the physical process of the brain Every Hobb in the west and Carvakas in the east are the supporters of the above view The Carvakas even go to the extent in the saying that soul is nothing but the living body qualified by consciousness (चतुर्विधसिद्धेह एव आत्मा) Just as fermented rice molashes a originally non intoxicated become intoxicant when allowed to ferment As we find in the following verse of the Carvakasathi

चतुर्म्य सलु भवेम्य चतुर्मुपजायते ।
किष्वादिभ्यो हि सर्वेभ्य द्रव्येभ्य मदशक्तिवत् ॥

(b) The conception of self as found in Indian philosophies other than Jainism seems to be of diverse nature But for convenience we can divide the whole opinion under three broad headings

(1) Nihilistic or empirical conception of self and in this heading we may refer to Buddhistic concept of self It has referred to such questions as indeterminate or अन्यक्तानि ।

But later on the followers of Buddha in order to establish the doctrine of momentariness or क्षणिकवाद identified the self with the changing reality And what was denied by Buddha was restored again by his disciples like Shantarakshit and Dharmakirti As Shantarakshit calls self even विद्युदात्मा and Dharmakirti also says that true knowledge consists in the realisation of pure self (विशुद्धात्मा दर्शनम्) ।

(2) We also find the realistic concept of self in Indian philosophical systems by the supporters of Nyaya Vaisheshika and Mimamsakas Nyaya and Vaisheshika school present a peculiar thought regarding the nature of self. Even they say that soul is a unique substance to which all cognitions, feelings

consciousness belongs to its attributes. Self is not conscious rather consciousness is its accidental quality. Self was neither conscious in the beginning nor will be in future. It appears conscious in the present only due to the contact of sense organs. Generally Mimamsa also agrees with this realistic and pluralistic conception of self. Both Prabhakara and Kumarila follow the general relativistic pattern. Prabhakara agreeing with the Nyayavishayikas says that the self is essentially unconscious whereas Kumarila differs from Prabhakara regarding consciousness as a modal change in the self.

(3) Apart from the two sects of pinow also find a dualistic tendency regarding the conception of self which was started by the Vedantic or Upanisadic thinkers and still continuing as a contemporary general idealistic trend of thinking in a large history behind it. But with the school may be that has been the most general feature of this dualistic tendency regarding the self of itself. If we consider external and binding principles behind the divine nature of the self. Admittedly no controversy about the general principle. Even the Upanishad thinkers, Gita, Sankhya, Yoga and even the Vedantic general tendency of the self as eternal imperishable something independent of all conditions. Although the principle of all the worldly things by the mind itself is general and the mind itself is perceived through the mind itself. Although it is still the same thing which makes it different from the mind by all the activities of the human being. And even understands a dualistic theory of the self. The very self becomes the object of the knowledge of the self by the self and the temporal reality of the self.

(4) Although it is held that apart from a few ancient Western thinkers like Plato and Plotinus the whole western thinkers do not think in proper to deal with the concept of the self. It has been demonstrated that they do not think in the light of the mythological nature of the self. But the self of the self. Although it is difficult to think the new western thinkers are not in line with the concept of the self but the difference of the views is of the general metaphysical conception of the self. All the Indian thinkers excluding a few have a permanent belief. The eternal all pervading reality which is by its own nature. This type of view is not acceptable to the western thinkers but we do find a belief in the concept of self or soul substance which has been matter of personal thought from Plato and Aristotle. For Plato's mental immaterial substance which expresses itself in the three fundamental types of perception, thinking, feeling and will.

(d) Psychology also seems to be interested in discovering the mysterious nature of the self. In psychology self has been replaced by the brain action or

mind All the prominent schools of psychology like Behaviourism Gestaltism and Animistic theory of McDougall and in the Freudian theory we do not find any separate conception of the self apart from the brain activity But in the higher psychology popularly known as parapsychology or psychical research we find modern psychologists like Stern Dilthey Alport Spranger etc are attempting to build up a science of personality Alexis Carrel the novel prizewinner scientist demands that attention should be focussed on the soul of man

Thus according to Jainism soul is a conscious substance It is the soul that knows things performs activities enjoys pleasure suffers pain and illumines itself and other objects The soul is eternal but it also undergoes change of states

Owing to the incarnation generated by its past actions a soul comes to inhabit in different bodies successively The soul is present throughout the entire body and makes it conscious

The soul is inherently perfect It has infinite potentialities within In its original state the soul possesses fourfold perfection called चतुष्टय material perfection which pre-exists in the soul before these fourfold perfections are attached with the divided soul is limited because it is associated with the material body The body is made of material particles called पदार्थ Soul is associated with material particles called bondage Soul's own passions attract material particles towards it These passions क्रोध मान माया and लोभ are generated in the soul because of the karma The power of soul when fully developed is infinitely strong In the beginning it has very limited power and that why power is gradually developed to unlimited degree in its strength under these circumstances karmic powers of the soul In this way the soul finds itself in bondage

According to Jainism bondage means association of the soul with matter and therefore the liberation will mean the complete dissociation of the soul from matter That can be attained in two ways by stopping the influx of matter to the soul and secondly by complete illumination of the matter with which the soul has become already mingled This is possible by attaining right convictions i.e. right faith right knowledge and right conduct (सम्यग्दर्शनज्ञान चारित्र्याणि मोक्षमार्गः ।)



CAN JAINISM STOP WAR ?

Prof Diwarkar Pathak

[Prof Pathak's article on Can Jainism stop war ? was too large Due to some difficulties we have given a net summary of his article —Editors]

We are passing through an age of crisis and the atmosphere is as hostile to peace today as it becomes when war actually comes

It is true that war is not an evil in itself Its aim is not bad It is necessary to root out the prevailing disorder chaos and anarchy The scriptures are the best testimony of the fact that war is good in itself when its aim is human welfare when it respects human personality then the war is permissible

But today the whole aim and situation has changed. The aim of present wars is to acquire material wealth This is because with the scientific development one's own mind has changed Even the technique of war has taken a drastic change with the manufacturing of Atomic bomb and hydrogen bomb Today the war is not limited to soldiers It is totalled outle Whole world is involved in it Hence the whole humanity is in the range of total annihilation

In this state of potential mass destruction the only way out to check this ruin? Jainism tillally advocates dignitubility of violence (Ahimsa) live and non collecting attitude The doctrine of these messages can certainly stop the war

We are all human and so we must love each and all Jainism has always been broadcasting this message fully When we love each and all there is no question of conflict and hatred Hence non war by all is possible We can live in peace

There is also a negative approach of Jainism that non violence Ahimsa which are as much capable of stopping war as anything else This is the central theme of Jainism which it has been preaching from time immemorial

Jainism can stop war if we follow its message of non collecting things A man should have things in such quantity which is required for him and no more None is able to take away one's property with him when he dies He must go empty hand. Hence he must be satisfied with what he has and only then can he attain happiness and a war can be stopped

In short we must change our heart according to Jainism We must adopt the principle Live and let live and this can be we follow The message of Jainism which will ultimately lead us to a state of peace and can save the suffering humanity from the coming war like situation



The Conception Of Godhead in Jainism

Prof. Rai Ashwini Kumar,

Magadh University

Jainism holds that the Divinity is nothing but the culmination of the spiritual development of the soul. Each soul is a potential God. But God in Jainism is not a Creative agency. Nor is He Capable to grant rewards and punishments to the individual beings.

Of all the subjects of philosophical discourse that have coloured the cultural life of India from the earliest stages of her history that of God occupies a prominent place. People professing all kinds of different faiths agree in regarding God in some form or other as the source of their inspiration and guiding principle of their life. They hold that in the experience of or contact with God lies the only assuagement of human unrest. But the different systems of Indian thought are not unanimous as regards the conception of Godhead. Jainism holds that the Divinity is nothing but the culmination of the spiritual development of the soul. Each soul is a potential God. But God in Jainism is not a creative agency. Nor is He capable to grant rewards and punishments to the individual beings. Nor is every God capable to reveal and effectively preach the Truth. Only a select few can do this. Let us now see how Jainism works out the details.

Jainism pre-eminently stands for Atman theory and like the other systems of Indian thought puts stress on self-realization. According to the Jainas the soul is pure and perfect in its intrinsic nature. It possesses a number of characteristic attributes while it is in all-perfection. Mundane souls are not perfect because their innate qualities are found to be obscured and distorted. This obscuration and distortion find expression in the imperfect existence of the soul. These souls are not free to enjoy perfect knowledge and unrestricted bliss and unlimited power. Why is it so? What cripples and distorts their innate faculty of knowledge etc? The Jain philosopher answers that the various characteristic attributes of the soul are infected by something foreign which covers their innate natural faculties, their perfection and purity. This foreign element is nothing but karman. According to the Jain-conception karman is an aggregate of material particles which are very fine and are imperceptible to the senses. It enters into the soul and produces changes in

1. Jainism is polytheistic.

it. The karmic matter obscures as well as distorts the natural characteristics of the soul and keeps it away from its Supreme state of existence. In the state of bondage the soul is inseparably mixed up with the matter. They are more intimate than milk and water. Our worldly status is wholly dependent upon the karman. The world contains an infinite number of souls.

Atman according to the Jainas is a migrating entity, a sentient being associated with Karma energy, a destiny and the transitory destiny of each being determined by its karma. Karma makes the soul wander in different grades of existence. The Jainas distinguish between the self, the principle of life—the external self, the internal self, the Supreme self. The self with the deluded belief that there is no other than the body is the exterior self. The self that clearly discerns itself from the body and the sense-organs is the interior self, the pure and perfect self free from all limitations. The Supreme self, the external self, the Supreme self by means of the interior self. Otherwise, without the internal by knowing everything external, that is, the Supreme. On getting rid of the exterior as much as the exterior self in order to achieve the Supreme self. He is ignorant of what is the body for the soul. The materialist view of the self as identical with the body; the fifth stage of the third stage of the third stage of the path of partial realization. To achieve the purpose of the religion and conduct upon the life and the spiritual path from the body. When one is fully convinced of the distinction between the life and the life is required to see still higher and to state pure and realize the Supreme Atman which is free from all limitations of the fifth stage. When karma matter is severed from the soul, the great pains and meditations that its migratory journey come to an end. When the limitations created by the karmas are removed and the external self is eliminated, there is rescue, there is liberation. All the inherent powers of the soul are manifested and become. Now the soul becomes Supreme-Atman (Paramatman). The soul himself, Paramatman, divinity is already the soul itself, but he remains as Atman only because of karmic limitations. As soon as Atman is realized by himself, he is Paramatman. In view of the eternal nature, the soul and the Paramatman are one and the same. Really speaking, there is no difference between the two. According to Jainism, Paramatman is a Super spirit representing the ultimate point of spiritual evolution of Atman by gradual destruction of karma. Paramatman enjoys ideal isolation and he has nothing to do with the world beyond that he knows and sees it because it is his nature to see and to know. Thus Paramatman stands for God, though never creator, etc. Jainism denies the creative function of God.

Jainism is polytheist. Each soul is a potential God. God is latent in every soul. It is his ultimate essence and reality. Other things such as his

emotional and volitional complexes, intellectual and moral equipments, are only the excrescences generated by the impact of external forces. Atman to Paramatman is a course of spiritual evolution and it is the duty of every aspiring soul to see that it reaches the stage of Paramatman. The individual soul can transcend his limitation and become Paramatman. Jainism believes in the soul's Capacity to recover its essential nature after a course of moral discipline and philosophical enlightenment. The soul passes through a number of stages while reaching from the lowest to the highest stage of spiritual development. The man only of complete purification from matter attains Siddhi. Siddhi is open to all. The soul has infinite capacity for emancipation. But this capacity remains only a dormant virtue and inactive force unless and until it gets an opportunity for expression. There are certain spiritual impulses that goad the soul to fulfil its mission and realize the soul. The soul which lies in spiritual slumber is roused to active spiritual exertion when it is reminded of the great mission that it has to fulfil and realize. According to the Jainas, the reminder sometimes comes from the exhortations of those who have realized the truth and revealed it to the common masses. Or sometimes the soul gets hold of the truth automatically without any extraneous help. The inspiration should come from within. The Jainas do not believe in any eternal revelation of truth nor in the revelation of truth by God. The Jainas believe only in the inherent capacity of the soul to realize the truth even in the absence of any foreign interference or instruction. But the Capacity to reveal and effectively preach the truth however does not belong to all the enlightened and omniscient souls. In this connection there occurs pertinent question. Why of all the souls which are gifted alike a particular soul and not every one attains to this phase of perfection Siddhi open to all the awakened souls but the capacity to reveal and effectively preach the truth is reserved for a select few only. What the special qualifications of these few are and how they were originally acquired. Here the Jain philosopher comes to offer a solution. There are some awakened souls who are naturally inclined towards universal well being. As soon as they experience the first dawn of enlightenment on the annihilation of the Gordian Knot (granthi) they make determination to redeem the world from its suffering by means of the enlightenment and work strenuously in accordance with the determination. Those rare souls by their moral and virtuous activities of the past life acquire the potency of revealing the truth and establishing a religious Community (Tirthakrtva). Such souls on the attainment of omniscience become capable of revealing the truth and preaching it to the world at large. These souls become Tirthankaras founders of religious community (they are the embodiment of the best and the highest

+ Yogabindu Haribhadra 284-B

† Tattvarthasutra VI 23

Virtues that the human mind can conceive of the fullest expression of the potentialities of embodied existence. The Tirthankaras to whom all the godly powers like omniscience etc. belong are the ideal side of life. The aspirants recall to mind for their own encouragement and edification that there are and always have been those who dedicated themselves to the full realization of the Truth the Path the Dilemma and earnestly striving have reached the goal of their search the eradication of greed hatred and delusion. Thereby they are exemplars of the Good Life well conducted praiseworthy of blameless behaviour worthy of honour and respect worthy of being looked up to and followed. The Tirthankaras are the symbols of all that is good and great moral and virtuous. He cleanses himself with the good and the sanctity of his life avoiding evil promoting good filling the universe with elevating thoughts of friendliness compassion and peace. He serves as a beacon light and has nothing to do with Creation protest and destruction of the world. The Jainas do not believe in the fate of God. God ordering the world is not in any sense responsible for the destiny of the individual. No one is capable of granting grace to any individual. That is the spirit of their philosopher the Jain affirm that in the eternal perfect law moral laws particularly in the inexorable moral law of Karma. They assert that these laws are inviolable in the operation of God cannot but duly dispense rewards and punishments according to the spiritual desert of the persons and His exercise of the jurisdiction is limited by the moral law. God cannot alter its laws as that will make God impotent. The moral law is the laws of His nature which He cannot but see. He is the Jain say who believe God proponent of the moral law must believe that this law is impersonal unconditioned eternal governing principle therefore it is rational they say to concede Ones allegiance to this autonomous impersonal law. The injunction of the Jain scriptures is that the individual should set himself to the task of overcoming the misery of the world by dint of personal efforts and without seeking aid from any external agent such as God for the purpose. The Jainas admit the efficacy of individual deserts in determining individual fate. They make the individual the architect of their fortune and the maker of their destiny. The individual beings alone responsible for their degraded status and it is up to them to work out their salvation by their unaided efforts. They will of course exploit all the advantages from the Scriptures and the instruction of teacher. But ultimately they must depend upon themselves for their success or failure. The credit or blame must be taken by them alone. The Jainas therefore do not find any urge to postulate any supernatural agency like God as the dispenser of reward and retribution. It is Karma alone which dictates and determines the Course of an individual through different births.

The Nyaya-Vaisesika postulates God to account for the effective insurrection of the law of moral justice. The spiritual and moral forces, meritorious and demeritorious are brute facts and they can be made productive of reward or punishment only by an intelligent agent by bringing them into operation. But according to the Jainas there is no necessity of admitting God as the necessary condition for the fruition of the Karman which remains as an unseen potency (adrsta) consisting in merit and demerit in the soul. The Jaina philosophers hold that events come into being by dint of the causal law which is a natural brute force independently of the agency of an intelligent being. They assert that moral and Spiritual laws are effective just like the brute laws of nature by reason of an inherent natural necessity. They do not therefore consider the theory of intelligent supervision and personal operation of moral laws by a divine being as logically necessary. The Jaina like the Sankhya, Yoga, the Buddhist and the Mimamsaka regards the unseen potency itself as competent to produce its fruit in time. The nature of predispositions or the impurity by of the soul determines the character of the Karma or adrsta. The Karma or adrsta as determined by the conditions and predispositions of the soul can automatically produce the fruits. The karman or adrsta has inherent capacity to fructify itself. Thus is voided by the Jainas the necessity of the agency of God for the fruition of Karman.

All admit that the ills and evils of life are the outcome of karman and not due to any Caprice of the creator. If it is so asks the Jaina philosopher then what is it that God does? Why should we prefer to indulge in such complexities? Let Karman alone account for the creation of the world. It has no agent behind directing it or administering it. The Yoga system admits God only as an object of worship or meditation and not as an agent in the fruition of the karman though in the Brahmasutra of Badarayana the agency of God in the dispensation of the fruit of acts moral and immoral is advocated with vehemence but however loses metaphysical validity in the philosophy of Sankara who accords a provisional place to Personal God in his Vedanta. Personal God as the creator, sustainer and destroyer of the world-order is necessary only so long as maya holds sway. But maya is unreal as a metaphysical entity and as such God's place is only provisional and not more than penultimate. God, according to the yoga system also who is a Supreme person is not considered to be the creator of the universe. He is omniscient and eternal witness to all right actions. Tirthankara of the Jainas, too is omniscient but not the creator of the universe. Herein the Jaina philosophy marks a striking parallelism to yoga theism. But according to the Nyaya-Vaisesika God is a dynamic principle and His dynamism is manifested in His cosmic activities. Cosmic activities are an essential part of His being and Godhead means Cosmic functions is an unintelligible fiction. Desire for creation is innate to divine

nature 1 If the Jainas ask it is held that God by his very nature takes to creation then what is the good of admitting his existence We would rather dispense with him and posit that the universe has come into existence by its nature 2 thus we see that the hypothesis of a personal God is inconsistent with the law of Karman The exalted position of providence turns pale and stale the presence of the doctrine of Karma All religions whether of theistic or atheistic persuasions 1 India therefore assert supremacy of the law of karma Good and evil actions of human being have been given more recognition than the redeemer himself even in the theistic schools The consequences of the past misdeeds can only be counteracted by generating within the soul strong opposite forces of good thought good speech and good action It is the part of human life that it has the opportunity to get rid of the burden of the heaviest Karma which has acquired from beginningless past Omittudeg core of life-discipline 1 der t manifest the perfect nature of God in him The Jain believe in God as immanent in the individual though he is indifferent to his role as creator and Saviour 1 In metaphysics 1 1 no body depends with the necessity of moral development the ethical development of Her mercy But the deity of the Deity cannot be arbitrary It necessarily possesses perfect preparation of the individual self as a condition The Jain world holds that the very condition automatically leads to the conditioned state of perfect development The Divine Graces nothing but the attainment of right conduct as a result of spiritual preparation or Self-discipline The Jain do not believe in the grace of a personal God Belief in the co-eternality of the soul is the basis of the Jain religion 1 The Jain God is the co-eternal God cannot epudite the law of moral justice The Jain think that the moral values are realized in excelsis the Tirthankaras and the worship is not misplaced To the Jaina the image of the Tirthankara is not an object of worship it is the himmelstempel symbol a representation which helps him to recall the sublime qualities of the Tirthankara For the purposes of his worship it is even immaterial whether the image is not but an image or picture or some sort of symbol he finds helpful for the concentration of his thoughts Here is no request for favours no solicitation for protection Prayed does not mean supplication to the Tirthankara petitioning him humbly asking him to bestow upon the supplicant the happiness and prosperity and a king him for forgiveness of sins committed Prayers are offered to the Tirthankaras

1 Vide Nyayavarttika f Uddyotaka a pp 949-50

2 Athas abla atitarhy achetanasya pi jagata eva svabhavatah pravrttir astu kintu Ka trit akalpanaya Tarkarahasyadipika of Gunaratna 3 See yasovijayavrtti on yogasutra I 26

only for guidance and inspiration. By meditating on the pure qualities of the liberated ones the Jainas remind themselves of the possibility of attaining the high destiny and strengthen their heart for the uphill journey to liberation. This shows that the aspiring soul has transcended his attachment to the world and thus is the condition of emancipation. The devotee must immolate his individuality before the altar of God. This is the highest dispassion which is affirmed to be the necessary precondition of emancipation. Thus the individual soul attains the Supreme Status only by dint of his personal effort and does not depend upon the grace of God.

Thus each and every individual must work out his own salvation. No one is considered to be eternally free and perfect. Even God is not eternally free and perfect. Eternal perfection attributed generally to God by other systems, the Jainas say, is a meaningless epithet. Perfection therefore means only a removal of imperfection and it is meaningless to call a being perfect who was never imperfect. Even the Tirthankara himself is not eternally free and perfect and has worked out his own emancipation exactly in the same way as the other individuals. The difference between an ordinary omniscient and a Tirthankara is that the latter reveals and preaches the truth and founds a religious community while the former cannot. The worldly career of a soul destined to be a Tirthankara is purer and much more spiritually elevated than that of an ordinary soul destined to be emancipated. Moreover a soul can attain Siddhahood without being a Tirthankara. Every Tirthankara becomes a Siddha but not that every Siddha was a Tirthankara. Tirthankara in his life is preoccupied with liberation where he becomes a Siddha devotes some of his time to teach the path of liberation to the aspiring souls. The Tirthankara is a spiritual leader and an inspire and a reviver or founder of a religion. It is the Tirthankara alone who can reveal the truth and inspire the common masses that is why the world of aspirants feels more devotion to Tirthankaras. This is the conception of Godhead in Jainism.

Jainism thus is a religion without belief in Personal God. To the followers of Semitic creeds it may appear almost paradoxical that there may be religion without belief in God. Quite strange though it may seem at first it is not irrational in any sense. A religion worth the name must believe in the Conservation of moral values. Even God's omnipotence is subject to the supremacy of the moral law. Hence, disbelief in God does not mean that Jainism has no regard for moral values. Whatever religion it may be it must recognize moral values. If it does believe in the spiritual development of the soul. Here the question of belief in God is not relevant. Here is Jainism one of the great religions of India which is found characterised by the same fervour of faith of its followers as is the characteristic of theistic religions. Would it thus be pertinent to remark that a religion is propounded on a non-sense without belief in God?

Jain Philosophy of Non-absolutism & Omniscience

Prof Ram Jee Singh

Bhaglp University

In Jainism non absolutism is not only a metaphysical but also are epistemological Concept There is no absolute reality so there is no absolute truth where there is isolation there is unreality or error

1 IS NON ABSOLUTISM ABSOLUTE ? If non absolutism : absolute it is not universal since there is one real which is absolute and if o absolutism is itself non absolute then an absolute But there are the following points for consideration -

(a) According to the Jainas complete judgment is the object of valid knowledge (PRAMANA) and Incomplete Judgment is the object of aspectual knowledge (NAYA) Hence the non absolute is constituted of the absolute its elements and as such would not be possible if there were absolute

(b) The unconditionality in the statement All statements are conditional is quite different from the formal logic of unconditionality This is like the idea in the sentence I am undecided whether there is at least one decision that I am undecided Similarly the categorical behavior and disjunctive judgment (A man is either good or bad) is not like the categoricality of an ordinary categorical judgment (The horse is red)

(c) Samantabhadra says Even the doctrine of non absolutism can be interpreted either as absolute or non absolute according to the PRAMANA or NAYA respectively This means that even the doctrine of non absolutism is not absolute unconditionality

1 Mookerjee S THE JAINA PHILOSOPHY OF NON ABSOLUTISM
Bharti Mahavidyalaya Calcutta 1944 P 171

2 Bradley F H THE PRINCIPLES OF LOGIC Oxford 2nd Ed
VOL I P 130

3 SAMANTABHADRA SVAYAMBHU STOTRA K 103 Vira Seva
Mandir Sarsawa 1951 P 67 and
Abhidharma Bhushana NYAYA DIPIKA Vira Seva Mandir Sarsawa
1945 pp 128 129 (Ed Darbarhal K thia)

(d) However to avoid the fallacy of infinite regress, the Jainas distinguish between valid (SAMYAK ANEKANTA) and invalid non-absolute (Mithya Anekanta) *.

Like an invalid absolute judgment an invalid non absolute judgment too is invalid. To be valid ANEKANTA must not be absolute but always relative. In short the doctrine of non absolutism is an opposite (theory) of SYADAVADA a one-sided exposition irrespective of other view points.

Now we cannot say that theory of relativity cannot be logically sustained without the hypothesis of an absolute. Thought is not mere distinction but also relation. Everything is possible only in relation to and as distinct from others and the Law of Contradiction is the negative aspect of the law of identity. Under these circumstances it is not legitimate to hold that the hypothesis of an absolute cannot be sustained without the hypothesis of a relative. Absolute to be absolute presupposes a relative somewhere and in some forms even the relative of its non existence.

Jaina logic of ANEKANTA is based not on abstract intellectualism but on experience and realism leading to a non absolutistic attitude of mind. Apparently contradictory characteristics of reality are interpreted to be co-existent; the same object from different points of view without any offence of logic. All cognitions be it of identity or diversity are after all valid. They seem to be contradictory of each other simply because one of them is mistaken to be the whole truth. In fact the integrity of truth consists in this very variety of its aspects within the rational unit of an all comprehensive and ramifying principle. The charge of contradiction against the co presence of being and non being in the real is a figment of a prior logic.

2. IS KNOWLEDGE ABSOLUTE? Absolutism is unknown to Jaina metaphysics and its metaphysics of knowledge. The division of knowledge

4 Samantabhadra. APTAMIMAMSA, K. 108. Sanatana Jaina Granthamala Kasi 1914. ASTA SAHASRI of Vidyananda. Nirnaya sagar Press Bombay, P. 290 and NAYAYA-DIPIKA, P. 130-31.

5 Kapadia T. R. (Ed.) ANEKANTA JAVAPATAKA of Haribhadra G. O. I Baroda 1940 Vol. I, P. 1x (Introd.).

6 Radhakrishnan S. INDIAN PHILOSOPHY London 1929 Vol. I pp. 305-6.

7 Sanghvi S. ADVANCED STUDIES IN INDIAN LOGIC & METAPHYSICS Calcutta, 1961 P. 19.

8 Desai M. THE NAYA KARNIKA, Anand 1915, P. 25 (Intd.).

9 Mookerjee S. Ibid. P. 190 C. F. BRAHMA SUTRA (S. B.) II 2.33 and SYADAVADA MANJARI of Mallinson, Varanasi 1935.

into immediate and mediate though not free from the fallacy of overlapping division but nevertheless is based on common experience¹¹ However this trend towards non absolutism becomes more explicit in the further classification of knowledge into PRAMANA (Knowledge of a thing as it is in itself) and NAYA (knowledge of a thing in its relation) the former being complete (SAKALADESA) and the latter being Incomplete knowledge (VIKALADESA)¹²

These two terms immediate and mediate are used in different senses Jainas deny the immediate character of the ordinary perceptual knowledge like the western Representationists but unlike the Realists The knowledge is direct or immediate if it is based without the help of an external instrument different from the self However to avoid sophistication and also to bring their theory in line with their distinction made between really immediate and relatively immediate the latter being empirically direct and immediate knowledge produced by the senses and the mind

PRAMANA and NAYA represent only the absolute and the relative characteristics of knowledge respectively PRAMANA deals with the structure of knowledge and knowledge in all its aspects The universe is an interrelated whole hence right knowledge of the universe will have to be the knowledge of the entire universe¹³ This shows the holistic character of Jain knowledge but this holism is not absolute It not only admits a plurality of determinate truths but also takes each truth to be a determination of alternative truths.¹⁴ So it is a mistake of finding one absolute truth or even one cognition of the plurality of truths

If knowledge is a unity known in plurality the objective category being distinction or togetherness If finally knowledge is the object referred to the known the known must present an equivalent of this relation or reference¹⁵ What is therefore needed is to dehumanise the ideal and realise the real The reality is not a bounded ready made whole or an abstract unity in many definite or determinate respects but that the so called unity is after all a manifold being only a name for fundamentally different aspects of truth

10 Tattvartha Sutra I 11 12 PARIKSHAMUKHAM of Man kyanandi

II I

11 Prasad R His article on A critical Study of Jaina Epistemology in JAINA ANTIQUARY Vol XV No 2 Jan 1949 pp 66-7

12 SARVARTHA SIDDHI of Pujapada Jnana Pitha Kasi pp 20-21

13 ACHARANGA SUTRA I 3 4 122 PRAVACHANA SARA of Kundakunda I 48 49

14 Bhattacharya K C His article on The Jaina Theory of Anekantavada in JAINA ANTIQUARY Vol IX No 1

15 Bhattacharya K C Ibid pp 10 11

which do not make a unity in any sense of the term 16 So far we know or can know the making of truth and reality is one Reality like truth is therefore definite indefinite ANEKANTA ; Its indefiniteness follows from the inexhaustible reserve of objective reality and its definiteness comes from the fact that it grows up into the reality of our own knowing which we make

So in Jainism non absolutism is not only a metaphysical but also an epistemological concept There is no absolute reality so there is no absolute truth where there is isolation there is un reality or error 17

3 DISTINCTION BETWEEN SYADVADA AND SARVAJNATA —

SYADVADA however pivotal is not the final truth in Jainism It simply helps us in arriving at the ultimate truth It works only in our practical affairs and hence it is regarded a practical truth 18 But there is another ultimate truth which is not in anyway partial or relative but absolute and which is the subject matter of omniscient or perfect knowledge

Let us illustrate some points of difference between these two types of knowledge SYADVADA and SARVAJNATA —

(a) The immediate effect of valid knowledge (PRAMANA) is the removal of ignorance the immediate effect of the absolute knowledge is bliss and equanimity while the mediate effect of practical knowledge or SYDVADA is the ability to select or reject 19 what is conducive or not for self realization PRAMANA or JNANA is the right knowledge The development of omniscience is necessarily accompanied by that of perfect or absolute happiness 21 being free from defective Karma 22 This happiness is independent of everything and hence eternal It is not physical but spiritual 23 It is not the pleasure of the senses which are in fact miseries in disguise the cause of bondage and hence dangerous 24

16 Bhattacharya H M His article on The Jaina Concept of Truth & Reality in the PHILOSOPHICAL QUARTER Y Calcutta Vol III No 3 October

17 (C P) Bradley F H ESSAYS ON TRUTH Reality p 487

18. Sidhasena Divkara SANMATI TARKA 3168

19 NYAYAVATAR of Sidhasena V 28 Apta Mimansa of Samntabhadra pp 104

20 NYAYA-DIPIKA P 9 PRAMANA-MIMANSA of Hemachandra I 1 2

21 PRAVACANA SARA I 19 I 59 I 60

22. Ibid, I 60

23 Ibid I 65

24 Ibid I 63-64 I 76. CP PARAMATMA-PRAKASA of Yoginda V 201

(b) Both SYADVADA and KEVALAJNANA illumine the whole reality, but the difference between them is that while the former illumines the object indirectly the latter does it directly ²⁵ Vidyānanda finds no contradiction between the two kinds of knowledge since by illumining the whole reality it means revelation of all the seven categories of self not-self etc ²⁶ This shows that the spirit of SYADVADA is foundational to Jainism being associated with the Great Victor that is garbed as flawless ²⁷ and on almost equal footing with KEVALAJNANA

(c) while in SYDVADA one knows of all the objects in SUCCESSION, in the case of KEVALAJNANA it is simultaneous ²⁸ Omniscience means an actual direct non-sensuous knowledge the subject matter of which is all the substances in all their modifications in all the places and in all the times. It is regarded as simultaneous because of its success in obtaining omniscience since the objects of the world in the past present and future can never be exhausted. Consequently knowledge will always remain complete.

But there might be difficulties if we regard omniscient knowledge as simultaneous —

(i) The omniscient person comprehends contradictory things like heat and cold by a single cognition which seems absurd ²⁹ The objection may be replied that contradictory things like light and cold do exist at the same time for example where there is a flash of lightning in the midst of darkness the our simultaneous perception of the two contradictory things ³¹

() If the whole world knew to the omniscient person at one time he has nothing to know if there is so he will turn to be quite unconscious having nothing to know as to the things that may be said that the objection would have been solved if the perception of the omniscient person and the whole world were annihilated in the following instant. But this is everlasting hence there is no absurdity in the Jain ³² position regarding the simultaneity of omniscient perception

25 APTAMIMAMSA K 105

26 ASTASAHASTI P 288

27 SYAMBHU STOTRA V 138

28. APTA MIMANSA—V 101

29 PRAMEYA KAMALA MARTANDA of Praphānand N S
Bombay p 254

30 PRAMEYA—KAMALA MARTANDS, p 254

31 Ibid p 260

32 Ibid p 254

33 Ibid p 260

Jain Philosophy of Non-absolutism

(D) The most fundamental difference between Syadvada and Survajñata is that the former leads us to relative and partial truth whereas omniscience is absolute truth,³⁴ because Syadvada is an application of scriptural knowledge³⁵ (a kind of mediate knowledge) which determines the meaning of an object through NAYAS.

True, SYADVADA has in its sweep all the different NAYAS, but even then it never asserts the absolute truth. It remains an attitude of philosophising which tells us that on account of infinite complexities of nature and limited capacity of our knowledge what is presented is only a relative truth. Now if we combine the result of the seven fold NAYAS into one can we not get at the absolute truth? Is not the absolute truth a sum of relative truths? The answer is in the negative. Firstly the knowledge arrived at through the alternative NAYAS does not and cannot take place simultaneously but in succession leading to the fallacy of a finite regress.³⁶ To regard SYADVADA as absolute is to violate its very fundamental character of non-absolutism. Sama bhadra has very explicitly said that even ANEKANTA (non absolutism) is ANEKANTA (non absolute) in respect of PRAMANA and Naya.³⁷ Real Anekanta is never absolute but always relative³⁸ to something else. However omniscient knowledge is the knowledge of the absolute truth.

(E) SYADVADA rests on sense perception but IVALA JNANA has independence on any sense and arises after destruction of obstruction³⁹ directly by the soul without any intervention of the senses.⁴⁰ Like the western Realist the Jainas regard ordinary sense perception as really mediate in. Thus the status of omniscient perception is naturally raised as supreme knowledge.

(4) CONCLUSION—We have the following points —

(a) IMPOSSIBILITY OF ANEKANTA LOGIC—The loss caused by Anekanta (Syadvada) by its being mediate is fully made up by its capacity to demonstrate the truth of the absolute wisdom to mankind. This is the perfect technique of expressing the manifold nature of reality and is indispensable for

34 ANEKANTA Jaya-pataka Vol II p Cxx

35 LAGHISTRAYA of Akalanka, L. 82

36 NYAYA-KUMUDA-CHANDRA of Prabhachandra p 88.

37 SYAMBHU-STOTRA K 102; SANMATI-TATKA-III 27-23.

38 ASTA-SAHASRI B 289

39 PARIKSHANUKHAM. II, II, TATTVARTHASUTRA X I
PRAMANA-MIMANSA I I 15

40 PRAMANA-NAYA-TATTVA-LOKALANKARA, II 15

practical life 41 This is also the method of Mahavira's sermon 42 hence religious is character

(b) THE DUAL NATURE OF ANEKANTA EKANTA & ANEKANTA
It is Ekanta as much as it is an independent viewpoint it is Anekanta because it is the sum total of viewpoints. Anekanta goes Ekanta when it goes against the right viewpoint 43 i.e. it also signifies firmness of one-sidedness. However the Jains do not have objection if his doctrine recoils on itself on the contrary it strengthens his position and shows the unlimited extent of the range 44

(c) BEYOND ANEKANTA—The importance of Anekanta lies more in its analytic enquiry than in concrete results. It is a way of philosophising rather than a system of metaphysics. The demand of higher spiritual life of a Yogi transcending the sphere of the phenomenal points to the realisation of complete unity of existence in his consciousness. He is possessed of absolute truth which transcends the realm of phenomenal truth 45 This is the state of supreme knowledge free from all limitations like intuitional or mystic experience where we get a direct immediate and first-hand intuitive apprehension of the reality. Kunda Kund 46 and Yogindar 47 are outpicks of Jain mystics.

(d) FROM ANEKANTA TO ADVAITA VIA OMNISCIENCE—Sri Jinasen puts the highest spiritual mythical experience of Kevalin who transcends the realm of the phenomenal ladder to the absolute truth. It approaches very near to Advaita Vedanta 48. Yogindar's identification of the spirit with the superposition of the omnipotence of man makes a distinction between the empirical ladder and the transcendental knowledge. We have in Jainism a distinction between Syadvada & Shrut. However the objectivity is not outside the knower. Advaita Vedanta. In Jainism there is a complete external objectivity infinitely variable in time & place and the individual self retains its individuality even in the change of form and bliss 49. Hence any synthesis of ANEKANTA with ADVAITA will be with due reservations 50.

41 SANMATI TARKA II 68

42 BHAGVATI SUTRA VII 2273 XIII 749 SYAMBHU SUTRA 4 & 45

43 SANMATI TARKA III 28

44 ANEKANTA JAYA PATAKA V I II (Intro) p CVII

45 Shastri p. H. article on The Jaina Doctrine of Syadvad with a Pragmatic Background in SIDDHA BHARTI Vol II P 93

46 PRAVACHANA SARA I 35 I 60 I 61 I 29 II 106

47 PARMATMA-PRAKASHA II 174 II 201 II 195 Yoga-ar V 8

48 Shastri p. Ibid p 13 p. Author's article on Advait Trends in Jainism in DARSHNIK 1959

49 PRAVACHANA SARA INTROD LXXVII

50 Sanmat TARKA I 49 I 50 APTA MIMAMSA 24 25 TATTVARTH SLOKA VARTIKA I 23-58

प्रतिवेदन

भारतीय जैन साहित्य संसदकी स्थापना विशाल और समृद्ध जैन साहित्यको प्रकाश में लानेके हेतु हुई है। इस बीसवीं सदीमें विभिन्न ग्रन्थागारोंके कई शतक महत्वपूर्ण ग्रन्थ मुद्रित हुए हैं। यह सत्य है कि जिसने ग्रन्थोंका मुद्रण अक्षाधिक हुआ है, उनसे कई गुने ग्रन्थ अभी तक अप्रकाशित ही हैं। अधिकांश ग्रन्थागारोंकी प्राथमिक विवरण-सूचियाँ भी अनुपलब्ध हैं। राजस्थानके जैन-शास्त्र-ग्रन्थागारोंकी ग्रन्थ-सूचिया ४ जिल्लोमें महावीर जैन शोध-संस्थान जयपुरके तत्त्वावधानसे प्रकाशित हो चुकी हैं। इन ग्रन्थ-सूचियोंके सामने आनेसे संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश एवं हिन्दी आदि विभिन्न भाषाओंमें लिखित सहस्राधिक ग्रन्थ केवल आमेर और जयपुरके ग्रन्थागारोंमें ही सुरक्षित हैं। इन महत्वपूर्ण ग्रन्थोंके मुद्रणकी तो आवश्यकता है ही पर साथ ही ब्यावर अजमेर भालरापटन नागीर आरा सुरत विल्ली चदेरी रोहतक पानीपत एवं हिसार प्रभृति स्थानों के ग्रन्थागारोंकी पाण्डलिपियोंके विवरण भी प्रकाशित होनेकी नितांत आवश्यकता है।

भारतीय ज्ञानपीठके तत्त्वावधानमें भूखिन्नीके ताडपत्रीय ग्रन्थोंकी एक विषय-सूची प्रकाशित हो चुकी है पर अभी भी दक्षिण भारतमें ऐसे अनेक मठ और मन्दिर हैं जिनमें कई सहस्र जैन ग्रन्थ वर्तमान हैं। ग्रन्थ-तालिकाओंके अभावमें महत्वपूर्ण ग्रन्थोंका उपयोग नहीं हो पाता है, अतः यह संसद् अपने उद्देश्यानुसार विभिन्न ग्रन्थालयों मन्दिरों मठों एवं मठारकीय गृहियों के ग्रन्थोंकी सविवरण सूचिया प्रकाशित कराने का आयास कर रही है।

संसदने अल्प समयमें ही शोध और खोज करनेवाले कई जिज्ञासुओंको परामर्श ग्रन्थ प्रषण एवं विषयके विशेषज्ञ विद्वानोंसे सम्पर्क-स्थापन द्वारा साहाय्य प्रदान किया है। इलाहाबाद विश्वविद्यालयमें श्रीस्वप्ना बनर्जी अर्मासर्माभ्युदय महाकाव्य पर तुलनात्मक और आलोचनात्मक अध्ययन कर रही हैं। श्री बनर्जी को आरा जैन सिद्धान्त भवनसे सभी प्रकारकी ग्रन्थ-सम्बन्धी सहायताएँ दिलानेका प्रयास यह संसद् कर रहा है। संसद्के परामर्श अण्डलन कुछ परामर्श एवं सन्दर्भ ग्रन्थोंकी तालिका भी उक्त अध्येत्रीके पास भेजनेकी व्यवस्था की है।

बैंगलोरमें श्री बी अक्षपूर्णा बाहुबलि पर शोध-कार्य कर रही हैं। संसद्-कार्यालयमें उचित साहाय्य प्राप्त करनेके लिये आपका पत्र प्राप्त हुआ है। संसद्ने बाहुबलि सम्बन्धी सन्दर्भ एवं बाहुबलि को नायक मानकर लिखे गए महाकाव्य और खण्डकाव्योंकी जानकारी प्रेषित की है। कार्यालयने जो सन्दर्भ-तालिका प्रस्तुत की है वह शोध-ग्रन्थकी विस्तृत रूपरेखा ही है।

नवीन कार्य करनेवाले ५-६ शोध-कर्ताओंको विषयोंके चुनावमें सहायता प्रदान की गई है। श्री नरेन्द्र विद्याधी नलहरा श्री गङ्गेन्द्रकुमार शास्त्री छतरपुर श्री सुरजमुकीबेनी गुजपकरनगर श्री जे पिछाई मद्रास विश्वविद्यालय श्री ए० एन मुखर्जी कलकत्ता विश्वविद्यालयको विषय एवं उन विषयोंकी रूपरेखाएँ भी भेजी गई हैं।

नवसेखनके क्षेत्रमें भगवान् महावीर पर औरसेवी-आकृतमें कवि श्री रामनाथ पाठक प्रसूची M A साहित्य-अध्यकरणार्थ एक महाकाव्यका प्रस्ताव कर रहे हैं, जिसका प्रथम अध्याय सिखा

जा चुका है। इसी प्रकार लगभग ७-८ जैन कथानकोका आधार ग्रहण कर एक उपन्यास एवं छोटी-छोटी कथाएँ लिखे जानेकी प्रेरणा संसद् द्वारा दी जा रही है। समय कम रहनेसे संसद्के पास अभी इस प्रकारके आंकड़े नहीं हैं कि नवसेसनके क्षेत्रमें कहीं और कितना कार्य वर्तमानमें हो रहा है? यद्यपि पञ्चाधार द्वारा संसद् इस प्रकारके आंकड़ोको एकत्र कर रही है और कुछ विवरण भी प्रकाशितकी प्राप्त हो चुके हैं।

विभिन्न विश्वविद्यालयोंमें जैन साहित्यपर की जानेवाली शोध और खोजकी जानकारीके लिये अनेक विश्वविद्यालयोंके हिन्दी संस्कृत इतिहास एवं दर्शनके विभागाध्यक्षोंसे सम्पर्क स्थापित किया जा चुका है। कई विश्वविद्यालयके संस्कृत विभागाध्यक्षोंने अपने यहाँके कार्य विवरणको शीघ्र ही भेजनेकी लिखा है। इसी प्रकार विक्रम विश्वविद्यालय उज्जैनमें जैन साहित्य पर किये जाने वाले कार्योंका विवरण भी संसद्ने प्राप्त करनेका प्रयास किया। अभी तककी जानकारीके आधार पर हम यह शोषणा करनेमें गौरवका अनुभव करते हैं कि भारतके विभिन्न विश्वविद्यालयोंमें ३५ व्यक्ति जैन साहित्य पर शोध कार्य कर रहे हैं। संसद् द्वारा आयोजित दोनो संगोष्ठियोंके लिये विषय-तालिका पत्रोंमें प्रकाशित की जा चुकी है? इन शीर्षकोंमें ऐसे भी कर्म शीषक हैं जिनपर पी एच डी एच डी लिटके लिये शोध कार्य किये जा सकते हैं।

संसद्के पास अर्थाभाव है। अतः अपने सीमित साधनोंके बीच उसे कार्य करना है। हम आशाकी स्वागत-समितिके प्रति आभार प्रस्तुत करते हैं जिमने इस संसद्का अभिवेशन अपने यहाँ आयोजित किया है।

वरबारीलाल कोठिया

द्वारा

संयोजक

६ जनवरी १९६४

भारतीय जैन साहित्य संसद्

सम्पादकीय

वर्तमान शोध-खोजका युग है। प्राचीन वाङ्मय पर शोध-खोज करनेवाले विद्वानोंकी संख्या दिन प्रतिदिन वृद्धिगत हो रही है और ग्रन्थकारावकाशिल अनेक मूल्यवान् तन्त्र प्रकाशमें आ रहे हैं जिससे मानव जीवनकी सामाजिक समस्याओंके सुलझानेमें पर्याप्त सहयोग प्राप्त हो रहा है। विद्वानोंके समानान्तर ही कई नवीन प्रकाशन-संस्कार भी जन्म ले रही हैं और प्राचीन वाङ्मयके साथ नवीन साहित्य भी बड़ी तेजीके साथ प्रकाशमें आ रहा है। पर समृद्ध जैन वाङ्मय अभी भी विपुल परिमात्रमें अप्रकाशित ही पड़ा है और जो प्रकाशित है वह भी शोध-खोज करनेवालोंकी उपलब्ध नहीं हो पाता है।

जैन वाङ्मय भारतीय वाङ्मयका एक अमूल्य धन है। प्रत्येक शोधकर्ता इस वाङ्मयकी अमूल्य मणियोंके प्रकाशसे परिचित है। जैनाचार्यों समयकी गतिविधिको परका था और युगानुसार स्थायी रचनाश्रोका प्रणयन कर मानवकी मानसिक क्षुधाको तृप्त करनेका प्रयास किया। युगानुसार बदलते हुए जीवन-मूल्योंको क्रांति-द्रष्टाके रूपमें समझा और नवीन प्रतिमानोंके अनुसार साहित्यका सृजन किया।

राज्याश्रय और जैन बाहुमय

जैनधर्मका उत्थान मगधमें हुआ पर साहित्य प्रणयनके केन्द्र दक्षिण भारत उच्चयिनी मथुरा काठियावाड़ और बलभी रहे हैं। ई. पू. १६ में कलिंग चक्रवर्ती सम्राट आशोकने लडीसाके कुमारी पर्वत पर एक मुनि-सम्मेलन बुलाया था जिसमें साहित्य निर्माण-आन्दोलनका सूत्रपात किया। मथुरा-संघने इस आन्दोलनको गति प्रदान की और पुस्तकधारिणी सस्कृती देशीकी विशाल भूचित्रा प्रतिष्ठित कर वाङ्मयकी रचना और उसके प्रसारकी शूरचक्र प्रदान किया। इस आन्दोलनका परिणाम यह हुआ कि दक्षिण एक उत्तर भारतमें भूतकालि पुण्यदन्त कुम्भकुन्द शिवार्थ गङ्गपिच्छ समस्तभद्र प्रभृति अनेक धावाय ईस्वी सन् प्रारम्भके आसपास ही मन्थ-प्रणयनमें संलग्न हो गये। पाटलिपुत्रमें भी जैनगर्भके संकलनका कार्य प्रारम्भ हुआ।

को प्राश्रय देनेमें प्रसिद्ध हैं। कस्बे वंशके शान्तिबन्धकी पुत्र भुवसेवर्षा द्वारा अपने राज्यके बाठवें वर्षमें मापसीय निर्णय और कूर्बक मुनिर्षीको सूचिदान दिये जानेका उल्लेख है।

१ [पा] तितो वसी करोति । उदरमेव च वसे सुखतविषयकको कुमायिपर्वत महर्षीपरि
निवासेतादिकपये निविदिष्यात् वा पुत्रावकीर्ति राजविधानि च नक्तानि वसु वतानि [१] पुत्रानि
[सवन] [सव] २ च [तिरिको ?] बीजदेवकाले रचिता । सुख सप्तत सुनिहितानु च सत
दिशानुं आविर्भूतपस सह वसु भरहृत् मित्रोदिता समीपे पदरे—कारकेल तिलालेख सं० १३-१६ +
२ बीजविषयकशक्तिकायां वामनि (वी) प्रविष्टैकद्वन्द्वकालां तत्त्वकालिकं सप्तमे त्रैलोक्ये
संज्ञसरे कारिककौमुद्यात्वात् । बीजविषयकशक्तिसिद्धान्तं प्रवक्ष्यामि तत्त्वकालिकं सप्तमे त्रैलोक्ये
बीजविषयकशक्तिसिद्धान्तं प्रवक्ष्यामि तत्त्वकालिकं सप्तमे त्रैलोक्ये

अन्यत्र होता है कि श्रुतसंभवति पुत्र रविचमनि यापनीय सधके प्रमुक्त आचार्य कुमारचरितके पुत्र-
केवल नाम जानमें दिया था^१। इसी प्रकार कदम्ब वंशकी दूसरी शाखाके युवराज देवचमनि शायनीय
संभवको कुछ क्षेत्रोंका दान देकर साहित्य-निर्माणके लिए प्रोत्साहित किया था।

जैनाचार्य सिंहनन्दीने गंग राजवंशकी स्थापनामें बड़ी सहायता प्रदान की थी। गोम्मेटसार
श्रुतिके कर्त्ता समयचन्द्र नविद्य-चक्रवर्तीने भी अपने ग्रन्थकी उत्थानिकामें इस बातका उल्लेख किया है।
कहा जाता है कि इस वंशके संरक्षणमें उच्चारणाचार्यने कसायपाहुटके वतिवधभक्त जूली-सूत्रों पर
वर्त्ति लिखी। ग्रामकुण्ड और बप्पदेवने भी आगमों पर टीकाएँ लिखी। कुचि भट्टारक और
नन्दिमुनिने पुराण-ग्रन्थ लिखे। ये नन्दिभट्टारक पेरुर विषय के गंगराज आर्यवर्मण के गुरु थे।
६० सन् ४ के लगभग कवि परमेष्ठोने संस्कृत-कन्नड मिश्रित वागर्थसंग्रह नामक पुराणग्रन्थ इस
वंशके शासनकालमें लिखा था^२। मर्वायनिद्धि नामक ग्रन्थके रचयिता आचार्य पूज्यपाद देवनन्दि
इन वंशके सातवें नरेश दुर्विनीतके राजगुरु थे। इन्होंने युवराज दुर्विनीतकी शिक्षा प्रदान की थी।
देवनन्दिने जनेन्द्रध्याकरण समाधितत्र आदि ग्रन्थोंकी रचना भी इस वंशके राजवाशयमें की थी।
इनके शिष्य गुणनन्दि (५५ ई) ने जनेन्द्रप्रक्रिया वज्रगायन नवसंस्काराध्य पात्रकेसरीने
त्रिलक्षणकवर्धन श्रीवर्धदेव (६ ६२५ ई) ने चूडामणिशास्त्र ऋषिपुत्र (६५ ई) ने निमित्त
शास्त्र और संहिताग्रन्थ एव चद्रसेनने केवलज्ञान १०१ ग्रन्थका प्रणयन इस वंशकी छत्रच्छायामें
किया है।^३ गंगनरेश मारसिंहके विषयमें कहा जाता है कि उ होने अनेक बड़े बड़े युद्धों में विजय
प्राप्तकर नाना दुर्गोंकी जीत जनमन्दिर और स्तम्भोंका निर्माण कराया था। मारसिंहके उत्तरा
धिकारी रायभल्ल (बलुध) के मन्त्री तथा सेनापति वीर चामुण्डरायने अवणबेस्सगोलके विन्ध्यगिरि
पर्वत पर चामुण्डरायवसतिका निर्माण कराया और गोम्मेटश की विशाल मूर्तिकी स्थापना भी की।
चामुण्डरायने कन्नड भाषामें चामुण्डरायपुराणकी भी रचना की है। इसकी प्ररणा और प्रार्थनासे
आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्त-चक्रवर्तीने गोम्मेटसार लक्षितार त्रिलोकसार आदि ग्रन्थोंकी रचना की।

जत बाडमयके प्रणयनमें महयोग देनेवाले राजवंशोंमें राष्ट्रकूट वंशका भी महत्त्वपूर्ण स्थान है।
गोविन्द तृतीयके पश्चात् इस वंशमें अमोघवय राजा हुए जिन्होंने सन् ८१५ से सन् ८७७ तक
राज्य किया। इनके समयमें जैन साहित्यकी पर्याप्त समृद्धि हुई। वीरसेन स्वामीके पट्टशिष्य सेनसची

१ ते र बे पुण्यार्थं स्वपितुमत्रि दत्तवाम् पुरुषेटर्क। जिनेन्द्रमहिमा ।—वही लेख
सं १ पृ ७५।

२ देववर्मयुवराज स्वपुण्यकलाभिकाक्षया त्रिलोकभूतहितेशित धर्मप्रवर्तनस्य अहत भगवत
वैत्याजस्य भग्नसंस्काराज्जयनमहिमार्थं यापनीयसंवेद्य । —वही लेखसं १ ५ पृ ८३।

३ जैनशिलालेखसंग्रह प्रथम भाग मा दि जनग्र बम्बई वि स १९८४ भूमिका पृ ७२।
४ वही पृ ७२।

५ भारतीय इतिहास एक दृष्टि—भारतीय ज्ञानपीठ, काशी सन् १९६१ पृ २५९।

६ वही पृ २६३ तथा जैन सिद्धान्त आस्कर भारा भाग १३ किशोर १ गोम्मेटेश
प्रतिष्ठापक पृ १६।

और उन्हें राज्यकाष्ठिक उपाधि प्रदान की। इस राजाकी पट्टराणी केतलदेवीने भी अपने शक्ति काकिराव द्वारा सेवमण योगरिगच्छके गुरु महासेनके प्रशिष्य और भार्यसेनके शिष्य महासेनको सन् १६६४ ई०में दान दिया और साहित्य-संजनके मार्गको प्रशस्त बनाया। विक्रमादित्य सन्ने जैनधर्म वासवचन्द्र का सम्मान करके उन्हें 'वाससरस्वती' की उपाधि प्रदान की। जैनाचार्य ग्रहन्दि इसके धर्मगुरु थे। इस प्रकार चालुक्य राजाओंने जनवाडमयके प्रणयनमे अप्रूप योगदान दिया। राष्ट्रकूट और चालुक्य नरेशोंने कई नरेश विद्यारसिक और साहित्य प्रेमी थे फलत उन्होंने विना किसी भेद भावके जैन साहित्य और संस्कृतिको विकसित किया।

होयसल राजवंश की स्थापना एक जैन मुनि के निमित्त से हुई थी। विनयादित्य नरेश के राज्यकाल में जैनमुनि वर्धमानदेव का शासन प्रबन्ध में बहुत बड़ा हाथ रहा है। होयसलों का मूलनिवास स्थान पश्चिमी घाट पर मुद्गगरे तालुके में स्थित अगदि शशकपुर नगर था। यह स्थान जैन वाङ्मय का केन्द्र था। यहाँ जैनाचार्य सुगत वदमान का विद्यापीठ वर्तमान था जिसमें अनेक गृहस्थ त्यागी और मुनि शिक्षा प्राप्त करते थे। सल नामक व्यक्ति जो कि चालुक्यों के साधारण भोगी के सामंतका पुत्र था इन्हीं आचार्य के पास अध्ययन करता था। सल ने ही इस वंश के राज्य का विस्तार किया। सुगत वर्धमान धमगुरु एवं राजगुरु थे। इस वंश ने अभयचन्द्र अजितसेन महारक दार्शनिक गोपनन्दी चारकीर्ति पण्डितदेव प्रमति साहित्यकारों को सम्मानित किया तथा राज्याध्य देकर साहित्य प्रणयन के लिए प्रोत्साहित किया।

उपर्युक्त प्रसिद्ध राजवंशों के अतिरिक्त छोटे छोटे राजवंशों में जैन साहित्य का वृद्धिगत करनेवालों में कलचुरि रट्ट शिलाहार एवं कोगावण का विशेष महत्व है। भुजबल साम्तर ने अपनी राजधानी पोम्बुच वग में एक जनमन्दिर बनवाया और अपने गुरु कनकनन्दि को उस मन्दिर के संरक्षणार्थ एक ग्राम दान में दिया। विजयनगर साम्राज्य के कई नरेशों ने जैन साहित्य के निर्माण में महत्त्वपूर्ण कार्य किये हैं। हरिहर द्वितीय की प्रेरणा से अभिनव अतमुनि ने मल्लिषेण कृत सञ्जनचित्तवत्सल का कन्नड़ टीका लिखी। मधुर ने धर्मनाथपुराण और गोम्मटाष्टक ग्रन्थों का प्रणयन किया। ये दोनों ही कवि उक्त राजा के आश्रय में थे। इस साम्राज्य में उत्पन्न देवराय कर विजयपत्र प्राप्त किया था। प्रसिद्ध टीकाकार मलिनाथ सूरि इसी देवराय के आश्रित थे। महाराज विष्णुाक्षराय की राजसभा में उद्भट विद्वाप् एवं महाप् वादी जैनाचार्य विशालकीर्ति ने परवाधी विद्वानों को शास्त्रार्थ में पराजित कर राजा से जय-पत्र प्राप्त किया था। जंगारव-नरेश का सेनापति मंगरस था यह पराक्रमी और वीर होने के साथ कवि भी था। इसने जयनृपकाव्य प्रभञ्जनचरित नेमिजितशसंगति सम्यक्त्वकोमुदी एवं मृपशास्त्र आदि ग्रन्थों की कन्नड़ में रचना की। महाराज कृष्णदेव की राजसभा में कई जैन कवि थे। भारत भारदाविलास नेमीश्वरचरित और वल्लसांगल के कर्ता सार्व चन्द्रप्रभचरित के कर्ता दोडय्य एवं अन्नवैद्य के कर्ता बाचरस उक्त राजा के आश्रय में रहकर ग्रन्थों का निर्माण करते रहे। वस्तुतः कृष्णदेव का राज्यकाल जैन साहित्य के प्रणयन के लिए बहुत ही उपयुक्त था। विजयनगर नरेश वैकटराय प्रथम (१५०६-१६१७ ई.) की राजसभा में महारक अलंक ने सारंग्य और अलंकारभय का व्याख्यान करके कीर्ति अजित की थी। कर्णाटक-शब्दानुशासन नामक प्रसिद्ध कन्नड़ व्याकरण इन्हीं की रचना है।

संस्कृत-साहित्य के क्षेत्र में सन् १९५६ ई. में जैन साहित्य के निरीक्षण का केन्द्र था। परमेश्वरजी विस्तार की प्रशंसा में विचार करते थे। इन्होंने गुणवत्ता और प्रशस्ति नामक भाषाओं की तुलना के आधार पर अध्ययन कराया जिसके फलस्वरूप बटुकभास्कर का प्रशंसन हुआ। गुजरात में सन् १९५४ ई. में जैनभास्कर देवद्विगणिक की अध्यक्षता में जैन मुनियों का एक विशाल सम्मेलन बुलाया गया जिसमें जैनधर्म के ३५ ग्रन्थ संकलित किये गये। इसकी जैनभाषाओं में सप्तवादी नामक एक महान् भाषाई हुई जिन्होंने द्वावसारनयनक नामक जैन न्यासका ओष्ठ ग्रन्थ लिखा है।

प्राचीन समयमें गुजरातमें अणहिलवाडके अतिरिक्त निसमाख या श्रीमाल जैन विश्वाके लिए प्रसिद्ध था। सिद्धिका उपनिषदप्रपञ्चकना नामक ग्रन्थ सन् ९६ में इन्हीं नगरमें समाप्त हुआ। सन् ७७५ ई. में उद्योतनसूरिने जाबालीपुर (जाबोर) में कुबजमसाता नामक प्राकृत ग्रन्थकी रचना की है जो निसमाखके निकट है। उद्योतनसूरिने हरिमद्रके अतिरिक्त गुप्तवंशी देवधुत नामके भाचार्य को भी अपना गुरु लिखा है। देवधुत महाकवि थे। इनके शिष्य शिवचन्द्रने श्रीमालको अपना निवास स्थान बनाया था। अणहिलवाडमें राज्य करनेवाले चौलुक्यवंशीय प्रथम राजा मूलराज जैन साहित्य का प्रेमी था। ११वीं शतीमें शान्तिसूरि और नेमिचन्द्रने उत्तराध्ययनकी विशाल टीकाएँ लिखी। सिद्धराजके आश्रयमें हेमचन्द्र और उनकी शिष्यमण्डलीने व्याकरण काव्य नाटक एवं नाट्यशास्त्रों पर ग्रन्थोंका प्रणयन किया। भाचार्य हेमचन्द्रके समकालिक कवि और विद्वानोंमें सिद्धराजके राजकवि प्राग्वटवंशीय श्रीपालका नाम प्रसिद्ध है। उसने सिद्धराजके द्वारा निर्मित सुप्रसिद्ध सहस्रालिंगसागरकी प्रशस्ति लिखी है जिसका कुछ अंश पाटनके एक मन्दिरमें मिले पाषाणखण्ड पर खुदा प्राप्त हुआ है। वडनगरके तबकी प्रशस्तिके अन्तमें श्रीपाल कविका परिचय निम्नप्रकार मिलता है —

एकाहनिष्पन्नमहाप्रबन्ध, श्रीसिद्धराजप्रतिपन्नबन्धुः।
श्रीपालनामा कविचक्रवर्त्ती प्रशस्तिमेतामकरोत्प्रशस्ताम् ॥

श्रीपालका पुत्र सिद्धपाल भी एक अच्छा कवि था और सिद्धपालका पुत्र विजयपाल अच्छा संस्कृत-नाटककार था। उनकी एक रचना श्रीपदी-स्वयंवर उपलब्ध है जो मूलराजके द्वारा निर्मित विपुलप्रामादों श्रीमदेव द्वितीयकी आज्ञासे अणहिलवाडमें खेला गया था। पशुपाल कविने सन् ११७४-११७७ ई. के मध्यमें मोहराजपराजय नाटककी रचना की। पशुपाल कुमारपालके उत्तराधिकारी अजयपालका जैन मन्त्री था।

तेरहवीं शतीके पूर्वार्धमें गुजरातके बीमका नगरके राजाका महामन्त्री कस्तुपाल अपनी साहित्य-सेवाके लिए प्रसिद्ध है। इनका नरनाशयशमहाकाव्य श्रीमेश्वरकी कीर्तिकोशुदी और सुरतोत्तम अतिरिक्त सुस्तकीर्तन बालचन्द्रका वसन्तविद्या और उदयप्रभसूरिका प्रसन्नप्रिय जैन साहित्यकी प्रमुख धारियाँ हैं, जिनके प्रणयनका श्रेय कस्तुपालको है। देशी राज्यके नरेशोंने वसुधैव कुटुम्बकम् का भाव अत्यधिक प्रयोग है। इनके आश्रयमें राजबन्धने पञ्चाङ्गवादी ज्योत्स्नाकीचरित, माटीसेहिता अष्टात्मकमहासूक्त और सिद्धराजकी रचना की है। सुस्तमान नरेशोंने अनेक जैन कवियोंकी राज्याभ्युपगम किया था। इनमें सन् ११८३ ई. में कविचक्रवर्त्ती गुजरातसे गुजरात अजयपालकी आज्ञासे विमुक्ति किया था। तबभीमसे भी अज्ञाताने रामनाथ

कवित्व और विष्णुको सत्कृत किया था। इस प्रकार राज्याश्रय प्राप्तकर जैन साहित्य सुदृढ़ बन गया। समन्तभद्र हरिभद्र अकलंकदेव प्रभृति जैन नैयायिकोंको भी राजसभाओंमें सम्मान प्राप्त हुआ था। इसमें सन्देह नहीं कि साहित्यिक प्रणयनमें वातावरणका प्रमुख स्थान रहता है। राज्याश्रयके अभावमें सत् साहित्यिक निमाणमें अनेक प्रकारकी बाधाएँ पड़ी हैं। सुसंगठित संस्था और बड़ी-मानियोका सहयोग साहित्य रचनाके लिए सदासे अपेक्षित रहा है।

प्रेम और सौन्दर्यकी दृष्टिसे जैन साहित्यका मूल्यांकन

साहित्य निर्माणके लिए आवश्यक राज्याश्रय एवं वातावरणके विश्लेषणके अन्तर यह विचार करना भी अत्यावश्यक है कि प्रेम एवं सौन्दर्य निरूपण की दृष्टिसे जैन साहित्य का मूल्य कितना है? अधिकांश विद्वान् जैन साहित्यको धार्मिक या धर्म-मूलक ही मानते हैं पर बात ऐसी नहीं है। जैन साहित्यमें सौन्दर्य और प्रेम का चित्रण यथेष्टरूपमें हुआ है। यहाँ पर केवल संस्कृत-साहित्यके उदाहरणों का ही विश्लेषण किया जायगा। प्राकृत अपभ्रंश कन्नड तामिल तेलगु मराठी गुजराती हिन्दी राजस्थानी प्रभृति भाषाओंमें निबद्ध जैन साहित्यमें सौन्दर्य प्रेम एक जीवन भोगो का यथेष्ट चित्रण वर्तमान है।

सौन्दर्यके दो क्षेत्र हैं—मानव जगत् और प्रकृति। मानव का शरीर नत्रोको आकृष्ट करता है और उसका आनन्द भावनासे सीधा सम्बन्ध है। पुरुष शरीर की अपेक्षा नारी शरीरके चित्रणमें कवियोंने अधिक रस लिया है। कवि वीरनन्दी महासेन की महिषी लक्ष्मणिका रूपलावण्य का चित्रण करता हुआ कहता है

तस्य श्रीरिव कमलालयादुपेता पातालादिषपरिनिर्गताहिकया ।

पुष्पेषो रतिरिव लक्ष्मणेति जाया सर्वान्त पुरपरमेश्वरी बभूव ॥

चन्द्रप्रभचरित निणयसा १९ २ ई १६।१६

सच्छाया बिपुलमहातरालतेष मेघानामिव पद्मी सतारतारा ।

चापश्रीरिव बरवशास्त्रधजमा या रेजे सुकविकथेष चाकवर्णा ॥ — वही १६।१७

कामदेव की पत्नी रतिके समान अथवा कमल निवास का त्यागकर आयी हुई विष्णु पत्नी लक्ष्मीके तुल्य या पातालस प्रकट हुई नागक वाके समान यह लक्ष्मणा है। महावृक्षका लताके समान सच्छाया—छायायुक्त रानीके पक्षमें कान्तिसे युक्त मेघा की पद्मी—आकाशके समान बड़े तारागुच्छो—तारागणोंसे परिपूर्ण रानीके पक्षमें मोतियासे परिपूर्ण धनुष की शोभाके समान श्रेष्ठ वश—बांस रानीके पक्षमें कुलसे उत्पन्न और सुकवि की कथा—वाणीक समान सुन्दर—वण-अक्षर रानीके पक्षमें वण—रंग वाली उस राजा की रानी थी।

लोलत्व नयनयुगे न विसृष्टौ मन्दत्वं गतिषु न सज्जनोषकारे ।

कार्करय कृचयुगले न बाबि बस्या भगोऽभूदलकचये न चापि शीले ॥

सौभाग्यं क्वचिदितरत्र रूपमात्रं क्वचि स्थाग्निनयगुणोऽपरत्र शीलम् ।

वस्यां तत्समुदितमेव सर्वमावीत्प्रायेण अभवति तादृशी न सृष्टिः ॥

च अ० निबन्ध १६।१७।१८

इस कविवर्य ने नारी-सौन्दर्य के पर बिश्व धर्म के अतीत और अतीत की भाँति ही, पर प्रतीति के रूप में चित्रित की है; उसके सत्य कठोर के, पर वाणी कठोर न की, केने में प्रेम-वश्या—देखाने का, पर सदाचार के सम्बन्ध में जगता न की। कहीं केवल सौन्दर्य होता है, कहीं केवल कप रंग होता है कहीं केवल चित्रवर्ण ही होता है और कहीं केवल भाव होता है पर सदाचार में वे सब धर्म एक साथ भी।

महाकवि चरित्ररत्न नारी-सौन्दर्य का चित्रण बहुत सुन्दर किया है। समस्त जवाहरातों की प्रस्तुत करना असम्भव है। अतः मनुष्य के कर्णों को एक जवाहरात ही प्रस्तुत कर कवि की सौन्दर्य-कला की समता को स्पष्ट किया जायगा। कवि विजया राणी के अंग प्रत्यंग के सौन्दर्य का चित्रण करके प्रभाव कहता है।

तदीयसौन्दर्यविशेषविस्मयस्मरेण रागो रतये विचोदितः ।
प्रकल्प्य मूल्यं नवपल्लवमियं बली युगाध्याः करसप्रहीदुभुवम् ॥

पार्श्व ७ न मा वि जैन प्र न वि तं १६७३ ४।६६

रतिके निमित्त उस अनन्य सुन्दरी रानी के सौन्दर्य को लेने के हेतु कामदेव के द्वारा नैजा गया राग (लालिमा) नूतन पल्लवरूपी लक्ष्मी को मूल्य के रूप में लेकर जाया पर इस युगनयनी के पास भाते ही सब कुछ भव गया और इस रूपवती का हाथ पकड़कर वहीं रह गया।

धर्मशर्मान्मुदय महाकवि हरिवन्धने नारीरूपका बहुत ही सुन्दर चित्रण किया है। सुकता के लावण्य का चित्रण करता हुआ कवि कहता है —

सुधासुधारिममृणात्ममांसीसरोजसरैरिव वेवक्षा कृतम् ।
शानेः शानैर्मांगव्यमतीत्य सा द्वाँ सुमध्यमा मध्यममध्यमं वयः ॥

धर्मशर्मान्मुदय निर्णयसागर सप् १६३३ ई , २।३६

सुन्दर कमरवाली उस सुव्रताने गर्न ली मांगव्य अवस्था को व्यतीत कर नष्टा द्वारा अमृत चन्द्रमा मृणाल मालती और कमल के स्वत्व से निमित्तका तरह सुकुमार तादृश्य अवस्था को धारण किया।

स्मरेण तस्याः किल वासता-रसं जनाः पिबन्त शर-जंजरीकुताः ।

स पीतमात्रोऽपि कुतोऽन्यथागलसद्वत्त स्वेदजलश्लालाद्वहिः ॥ वही २।६७

जो भी व्यक्ति उसके सौन्दर्य रस का शान करते वे कामदेव उन सबों को अपने हाथों द्वारा जर्जर कर देता था, यदि ऐसा न होता तो सौन्दर्य-रस के पीने के साथ ही स्वेद जल के बहाने उसके शरीर से क्यों निकलने लगता।

इतः प्रमुत्पन्न न वे मुखाभ्युजमियं हरिज्योऽभिमतीव चन्द्रमाः ।

प्रतीतमेऽस्याः सकुटुम्बको मल्लमल्लसेव साध्याभरणमनसुरात् ॥ वही २।६८

हे मा ! मैं आज के केवल कभी ही सुन्दर मुखाभ्युजमयी शोभा का अमरहात न करूँगा—
माँ की मनु विद्यास विद्या के लिए ही चन्द्रमा के चरने मल्ल मल्ल परितोष के साथ न करूँगा बहाने मुने
परिचित के कलशों का रस पीने का ।

कविने अने-अनेधोंका चित्रण करते हुए लिखा है—

कपोलदेवो कलु कोल-वपुषो विधिर्यधात्पूर्यसुधाकरं द्विधा ।

विलोकायतामस्य तथा हि सात्त्विकमल्लोले पद्मात्कृतसीवनव्रणम् ॥ वही २।५०

ऐसा भीलुग होता है कि विधाताने उस चपललोबनाके कपोल बनानेके लिए मानी पूर्य चन्द्रमाके दो टुकड़े कर दिये हों । इसीलिए उस चन्द्रमामे कलकके बहाने पीछेसे की हुई सिलाईके चिह्न वर्तमान हैं ।

प्रवालविन्वीफलविद्रुमादयः समा बभूवुः प्रभयैव केवलम् ।

रसेन सस्यास्त्वधरस्य निश्चित जगाम पीयूषरसोऽपि शिष्यताम् ॥ वही २।५१

किसलय बिम्बीफल और मूगा आदि केवल वणकी अपेक्षा ही उसके मोष्ठके समान थे । उसकी अपेक्षा तो निम्न ही प्रभुत भी उनका शिष्य हो चुका था । नासिकाका वर्णन करते हुए कवि कहता है—

ललाटलेखाशकल-दुनिगलत्सुधोरुवारेव चनत्वमागता ।

तथीयनासा द्विजरत्नसहतेस्तुलेव कान्त्या जगदप्यतोलयन ॥ वही २।५३

उसकी नाक क्या थी ? मानी ललाटरूपी अर्धचन्द्रसे भरनेवाली प्रभुतकी धारा ही जमकर हड़ हो गयी हो भयवा उसकी नाक दन्तरूपी रत्नोके समूहको तोलनेकी तराजू थी पर उसने अपनी कान्तिसे सारे संसारको तोल डाला था—सबको हलका कर दिया था ।

हमामनालोचनगोचरां विधिर्विधाय सृष्टेः कलशार्पणोत्सुकः ।

लिलेख वक्त्रे तिलकाङ्कमध्योर्भुवार्मिषादामिति मङ्गलाक्षरम् ॥ वही २।५५

उस अनिन्या सुन्दरी को बनाकर विधाता सृष्टि के ऊपर मानो कलश रखना चाहते थे इसलिए वो उन्होंने तिलक से चिह्नित भीही के बहाने उनके मुख पर ओं यह मंगलाक्षर लिखा था ।

कपोललावयमयाम्नुपलवले पतत्सत्पृष्ठाखिलानेत्रत्रिणिगाम् ।

प्रहाय पाशाविव वेधसा कृतौ तदीयकर्णौ पृथुतासचुम्बितौ ॥ वही २।५५

स्थूल कन्धों तक लटकते हुए उसका कान क्या थे ? मानो कपोलों के सौंदर्य रूपी स्वरा जलाशय में प्यास के कारण पड़ते हुए समस्त मनुष्यों के नेत्ररूपी पक्षियों को पकड़ने के लिए विधाता ने खाल ही बनाये हों ।

प्रकृति-सौन्दर्य के प्रसंग में वन उपवन पर्वत नदी उषा सख्या प्रभात रजनी ऋतु, ससुप्त प्रभृति का प्रभावक चित्रण किया गया है । कवि अमरचन्द्र सूरि ने प्रभात का वर्णन करते हुए वधि-मन्थन करनेवाली गोपिकाओं की वेणी का सरस चित्रण किया है और उनकी वेणियों की कामदेव का लक्षण कहा है ।—

वधिमथनविलोकात्सुखलङ्घयतिदृग्मा—

व्यमव्यमनङ्गो विश्वविरचैकजेता ।

अवपरिभवकोपत्यक्तबाणः कृपाय—

अममिव दिवसादौ व्यक्तशक्तिर्बर्धनक्ति ॥ बालभारत १।११।६

प्रकृति और मानवीय भावनाओं का आरोप करते हुए कविने कहा—

तमून मियविरहार्तचक्रवाक्का काठस्याभिषि रुदित घन नक्षिण्या ।
यत्प्रातर्जलस्रवसादिभ्रताकणानि प्रक्षन्ते कमलविलोचनानि तस्या ॥ वही १५१०
पतिके विरहसे दुःखी चकवी पर दया भानेसे कमलिनी मानो रातभर खूब रोती रही है ।
इसलिए तो उसके कमलरूपी नेत्र प्रातःकालके समय जलकणोंसे चिह्नित एवं लाल-लाल दिखाई
दे रहे हैं ।

मुखं निमीलज्वनारविन्दं कलानिधौ चुम्बति राक्षि रागात् ।

गलत्तमानीलकुसुमं धा रयामाद्रवचन्द्रमणिच्छलेन ॥ वही १४१९

ज्यो ही चन्द्रमा रूपी सतुर (पक्षमे कलाओंसे युक्त) पतिने जिसमे नेत्ररूपी कमल निमीलित
है ऐसे रात्रिरूपी युवतीके मुखका रागपूर्वक चुम्बन किया त्यो ही उसकी अधकाररूपी नीली
साड़ीकी गईं खुल गयी और वह स्वयं चन्द्रकान्त मणिके छलसे द्रवीभूत हो गयी ।

जन साहित्यमें शृंगार और यौवनके चित्र भी कम नहीं है । जन कवियोंने जीवनकी समस्त
विषाओंका पूर्णतया अवलोकन किया है । कवि नयचन्द्रने रतिको रस कहा है और इसे परमात्रासे
भी उत्कृष्ट बतलाया है —

रतिरस परमात्तरसाधिक कथममां कथयन्तु न कामिन ।

यदि सुखी परमात्मविदेकका रतिविनौ सुखिनौ पुनरप्युभौ ॥ हमीर का ७।१ ४

कवि अमरचन्द्रने पुष्पावचयके समय नायक नायिकाओं की पारस्परिक ईर्ष्या का सुन्दर
चित्रण करते हुए लिखा है —

अपि प्रसूनेषु नखक्षत प्रिये स्रजत्यसूया विध मनस्विना ।

भृ गोऽपि दुष्पाववशोत्थित विषप्रियामुखाञ्ज रक्षिताप्यसूयत ॥

बालभारत १।८।२१

फूल चुनते समय प्रिय जब पुष्पोंको नखक्षत करता है तो उसकी मनस्विनी नायिकाको
ईर्ष्या होती है । उधर नायिका द्वारा पुष्पचयनके कारण उड़ा हुआ अमर प्रियाके मुखकमल रस का
पान करता है जिससे रसिक प्रियको भी असूया होती है । इस पक्षमे मनस्विनी नायिका और रसिक
नायक दोनों की भावनाओं का अच्छा चित्रण किया गया है । इसी सन्दर्भमे कवि आगे कहता है —

भृ गेण दष्टो नवपल्लवभ्रमादुपेत्य दूरादधरो मृगीन्धरा ।

विषवद्वया हतुमिष स्वयं रयादुपालिपीता दयितेन धीमता ॥ वही १।८।२२

नवीन पल्लवके अमर दूरसे आकर अमर द्वारा उठा मृगनयनी का अमर विष वेदनासे
व्याप्त है अतः विष व्याधाको दूर करनेके लिए शीघ्रतापूर्वक स्वयं बुद्धिमान् प्रियने अमर का पान कर
लिया । कवि नायक नायिकाके प्रेम मिश्रित क्रोध का चित्रण करता हुआ कहता है —

रजोऽवकीर्णं दयितेन कौसुमं परा यदालिङ्गितुमङ्गनादृशि ।

सदाशु निश्वासमरेण निघ्नन्ती दहात्मनि द्रोहमपि व्यथयत सा ॥

विशेष कथा इति शान्ति-मन्त्रादिना माता तुल्य प्रतापिनिः । १७५१-२६

अंग्रेजी द्वारा गौश-संरक्षण सुनकर कोई नायिका, जिसे अंग्रेजी मातापिता कह रहा है, बिना किसी
है और वह ज़रूरी है कि मुझे छोड़ दो। इस संरक्षणमें जिन द्वारा प्रेयसीके बलमें पहिलाई गई माया
ऐसी प्रतीत होती है। माया बलम भद्रों की माया ही बलम पहुँचा रही है।

महानिषेधं कुचपारमेका धृत्वा कराभ्यां त्वरितं जिह्मना ।

यौवनभारसे कुकी उत्तरोत्तर अधिक जगसे साँव लेती हुई कोई एक स्त्री अपने बड़े-बड़े श्त्वोके भारको दोनो हाथोसे संभाले तेजीसे चाने बढ़ती हुई ऐसी मालूम होती है मानो वो कण्ठसिंहासहारे प्राकाशमें तैर रही है ।

इस प्रकार जैन साहित्यमें जनबिहार जलकेजि जयवनवासा संभोगक्रीडा, गोष्ठीसमवाय-
पुष्पावलय दोलाबिन्दस सुरापान प्रभृति का सजीव चित्रण पाया जाता है। संगीत मृदंग-बाद,
जिब्रकला आदिके वर्णन भी आये हैं। स्थानाभावसे यहाँ उक्त सभीके उदाहरण प्रस्तुत करके
भाव्य नहीं है।

संसद द्वारा निर्धारित कार्यक्रम में पारिभाषिक जैन मन्दकोष संपन्न मन्दकोष सहावीर-
चरित (पालि, गौरसेनी प्राकृत संस्कृति हिन्दी, भोजपुरी मैथिली प्रभृति भाषाओं में) निम्नलिखित की
योजनाएँ हैं। पालि और भोजपुरी में महावीर-चरित लिखा जा रहा है संभवतः आश्वीन अश्विनेश्वर
तक इन दोनों भाषाओं में तयार हो जायगा। प्रकाशन के लिए आर्थिक सहयोग के हेतु हम श्रीमती
से सहयोग की प्रेरणा करते हैं। इसी प्रकार कोष-ग्रन्थों में बौद्धिक सहयोग देने के लिए विद्वानों
से भी सहयोग की प्रार्थना है। जैन वाङ्मय पर शोध-खोज करनेवाले विद्वानों को भी संसद
कार्यालय से सभी प्रकार की सहायता दी जा सकती है। जो शोधकर्ता सहयोग के इच्छुक हों
वे संसद-कार्यालय से सम्पर्क स्थापित करें।

संसद का प्रथम प्रतिवेदन जनवरी १९६४ ई० को आरा नगर में श्री बा० सुबोधकुमारजी श्री बा० नैलकुमारजी, श्री बा० बतुरबन्धुमारजी श्री बा० दयालचन्दजी श्री बा० महेन्द्रकुमार जी श्री बा० शुभमकिशोरजी श्री प्रो० बा० राजारामजी श्री बा० अजितकुमारजी, श्री बा० रत्नचन्दजी श्री बा० महेन्द्रकुमारजी श्री बा० विरराजकुमारजी प्रभृति महाशयों के सहयोग से सम्पन्न हुआ। आरा के समस्त श्रेष्ठ समाज ने इस प्रतिवेदन को सफल बनाने में पूरा योगदान दिया। प्रतिवेदन के अवसर पर साहित्य-कला एवं सर्वोप-कारक संशोधनों का भी प्राधान्य दिया गया।

प्रस्तावना

हम अक्सर पर विभिन्न सौष्ठवों में बड़े बड़े विद्वानों का प्रकाशन करते हुए हमें असंतोष का अनुभव हो रहा है। वे सभी निबन्ध अपनी-अपनी दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं। अधिवेशन के अवसर पर किसे कबे निबन्ध के कलस्वरूप ही यह स्मारिका प्रकाशित हो रही है। इसके प्रकाशन का कुछ समय-आर सुचीली स्टेट (इन्डिया भारत) की युवराणी भीमती लक्ष्मीदेवी बा० ए० बाबासाहेब ने कहा किया है। आपके इस साहित्य-अनुराग के लिए हम संसद की ओर से साधुवाद देते हैं। भारतीय जैन साहित्य संसद के कार्यक्रमों में आप की विशेष अभिरुचि है और जैन वाङ्मय के जीवन-मूल्यों के प्रकाशन को मानवता की प्रतिष्ठा के लिए आप आवश्यक समझती हैं। अहिंसा जीवन एमान और तप जीवन के शाश्वतिक सत्य हैं इनके अपनाने से ही व्यक्ति अन्तर्मुखी दृष्टि प्राप्त करता है।

हम संसद के कार्यों में सहयोग देनेवाले समस्त महानुभावों के प्रति अपनी हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त करते हुए पुनः सहयोग की आशा व्यक्त करते हैं।

नेमिचन्द्र शास्त्री

भारतीय जैन संसद द्वारा स्वीकृत

कार्य-प्रवृत्तियाँ

और

उनके सम्पादनार्थ गठित

उपसमितियाँ

प्रारा-अधिवेशनपर भारतीय जैन साहित्य संसदने निम्न कार्य प्रवृत्तियाँ स्वीकृत कीं तथा उनके सम्पादनके लिए निम्न उपसमितियों का गठन किया गया ।

१ पारिभाषिक जैन शब्द-कोष —पारिभाषिक जैन शब्द-कोष प्रस्तुत करनेके लिए निम्न लिखित व्यक्तियोंकी उपसमिति गठित की गई ।

- (१) प्राचार्य पं कलाशचन्द्रजी शास्त्री वाराणसी ।
- (२) प्राचार्य पं फूलचन्द्रजी शास्त्री, वाराणसी ।
- (३) प्राचार्य पं चमरुखदासजी न्यायतीर्थ जयपुर ।
- (४) डॉ० गुलाबचन्द्रजी चौधरी दरभंगा ।
- (५) श्री दरबारीलालजी कोठिया वाराणसी ।
- (६) डा श्री पुण्यमित्रजी धामरा ।
- (७) डॉ० नेमिचन्द्रजी शास्त्री आरा ।

२ पा ल भाषामें भगवान् महावीर का जीवन चरित—पालि भाषामें भगवान् महावीर का जीवन चरित लिखने का कार्य डॉ० महेश तिवारीको सौंपा गया और उन्हें सहायता देने के लिए निम्न लिखित व्यक्तियोंकी उपसमिति बनाई गई —

- (१) डॉ० श्री श्यामसिंहजी मिर्जापुर ।
- (२) डॉ० नेमिचन्द्रजी शास्त्री, आरा ।
- (३) डॉ० गुलाबचन्द्रजी चौधरी दरभंगा ।

३ शौरसेनी प्राकृतमें भगवान् महावीर का जीवन-चरित एवं अन्य आख्यान-साहित्य :—प्रस्तुत करनेके लिए निम्नलिखित व्यक्तियोंकी उपसमिति संघटित की गई —

- (१) डॉ० श्री एच० एल० जैन जयपुर ।
- (२) श्री रामनारायण झांझ प्रतापगढ़ ।
- (३) डॉ० नेमिचन्द्रजी शास्त्री, आरा ।
- (४) श्री पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री वाराणसी ।

भारतीय जैन साहित्य संसद की नियमावली

(१) नाम—इस संस्था का नाम 'भारतीय जैन साहित्य संसद' होगा जो निम्नानुसार नामों से "संसद" शब्द द्वारा अभिहित किया जायगा।

(२) स्थान—संसद का प्रधान कार्यालय संसद के प्रधान मंत्री के साथ रहेगा।

(३) बोध-वाक्य और झंडी—संसद का बोध वाक्य "एतत्तु लोकाय पयासेह" रहेगा जिसका प्रतीक साथमें संलग्न है।

(४) उद्देश्य—जैन वाङ्मय का पुनरुद्धार नवीन साहित्य का सृजन एवं तत्सम्बन्धी शोध एवं प्रकाशन आदि संसद के उद्देश्य रहेंगे।

(५) कार्यक्रम—संसद के कार्यक्रम निम्नलिखित होंगे—

(क) जैन वाङ्मय के विभिन्न अंगों पर शोध-कार्य में शोध कर्ताओं को हर सम्भव सहयोग देना विभिन्न जैन एवं जैनतर शोध-संस्थानों से सम्पर्क एवं संयोजन तथा शोध निर्देशकों से सम्बन्ध रखना।

(ख) प्राचीन जैन वाङ्मय का उद्धार सम्पादन अनुवाद एवं नवीन जन साहित्य का निर्माण एवं उसमें प्रोत्साहन देना।

(ग) जैन वाङ्मय का प्रकाशन एवं उसमें यथाशक्य सहयोग देना।

(घ) संसद के वार्षिक अधिवेशनों संगोष्ठियों परिसवादों तथा निबंध पाठों का आयोजन करना एवं।

(च) संसद की वार्षिक स्मारिका संसद शोध-पत्रिका एवं विभिन्न जन भण्डारों के वाङ्मय की सूची प्रकाशित करना।

(छ) अन्य कार्य जो संसद का कार्य समिति उचित समझे तथा जो उद्देश्य के विपरीत न हों।

(६) संसद व्यवस्था—संसद की कार्य-व्यवस्था संसद के सदस्यों द्वारा प्रत्येक तीन वर्ष पर निर्वाचित संसद कार्य-समिति द्वारा होगी जिसमें कम से कम १५ एवं अधिक से अधिक २१ व्यक्ति होंगे जिसमें एक अध्यक्ष दो उपाध्यक्ष एक प्रधानमंत्री दो संयुक्तमंत्री और एक कोषाध्यक्ष होंगे। संसद की वार्षिक बैठक में संसद का जांचा गया निम्न उपस्थित किया जावेगा तथा संसद को अपनी नीति-निर्धारण का अधिकार रहेगा। संसद के अध्यक्ष कार्य-समिति एवं संसद की बैठकों की अध्यक्षता करेंगे तथा स्वीकृत कार्य क्रमों को कार्यान्वयन करने के लिए प्रधान मंत्रियों समुचित निर्देशन देते रहेंगे। प्रधानमंत्री संसद एवं कार्य समितिके कार्यों का कार्यान्वयन करेंगे तथा संयुक्त मंत्रियों से अपने कार्यों में सहयोग लेते रहेंगे।

(७) कार्य-समिति—संसद की कार्य समिति पर संसद की नित्य प्रति व्यवस्था संचालन इसके उद्देश्यों एवं कार्यक्रमों को लागू करने अधिवेशनों के लिए सभाध्यक्ष विभागाध्यक्ष संगोष्ठी वक्ताओं आदिके नाम चुनने सम्पादन-मंडल गठन करने एवं अन्य संस्थानों में अपने प्रतिनिधि मनोनयन करने का अधिकार एवं वायिब्य रहेगा।

(८) बैठकें—संसद एवं कार्य समितिकी बैठक वर्ष में कम से कम एक बार अवश्य होगी जिसे सामान्यतः प्रधान मंत्री अध्यक्ष की सम्मति-पूर्वक बुलावेंगे। विशेष परिस्थितियों में कार्य समिति की बैठक ५ सदस्यों के संयुक्त हस्ताक्षर से बुलाई जायगी। संसद की बैठक की गण-पूरक संख्या २१ सदस्यों की होगी एवं कार्य समितिकी गण-पूरक संख्या एक तिहाई सदस्यों की होगी।

१. **संसद**—“संसद” के अंतर्गत प्रत्येक सदन को—
२. **संसद के अध्यक्ष**—जो “संसद” के उद्देश्यों की भाँति हुए बाह्यिक वस्तुओं का संरक्षण करेगा।
३. **संसद के उद्देश्यों**—जो “संसद” के उद्देश्यों को भंग करने वाले कानून को बनाएगा।
४. **संसद के अध्यक्ष**—कोई भी संस्था प्रतिवर्ष जो संस्था के “संसद” का अध्यक्ष बन सकती है जिस अधिनियमों में दो प्रतिनिधि के अंतर्गत है।
- (१) **संसद के अध्यक्ष**—“संसद” अपने सदस्यों के सदस्य शक्त एवं सरकारी या सार्वजनिक धनदाता एवं दाय द्वारा अपनी कार्य व्यवस्था करेगी।
- (२) **संसद के अध्यक्ष**—“संसद” की नियमावली में कोई भी संभावित-परिवर्तन “संसद” की बैठक में उपस्थित सदस्यों के दो-तिहाई मतों से ही पारित होगा किन्तु ऐसे प्रस्तावों की सूचना तीन माह पूर्व ही देनी होगी।

(२२) संसद-नियम—

- (क) संसद के वर्तमान सदस्य ही संसद के सदस्य समझे जायेंगे।
- (ख) संसद की प्रथम कार्य-समिति के सदस्यों की नामावलि निम्न प्रकार है —
१. प्राचार्य प. कौशलचन्द्रजी शास्त्री सिद्धान्ताचार्य बाराणसी अध्यक्ष।
२. प्राचार्य प. चैतन्यदासजी बायतोल जयपुर, उपाध्यक्ष।
३. प्राचार्य प. फूलचन्द्रजी शास्त्री सिद्धान्ताचार्य बाराणसी।
४. डा. प्रो. नमिचन्द्रजी शास्त्री एम. ए. पी. एच. डा. द्वारा प्रधानमंत्री।
५. प्रो. पं. दरबारीलालजी कोठिया, एम. ए. प्राचार्य बाराणसी संयुक्तमंत्री।
६. डॉ. कस्तूरचन्द्रजी काशीवाल एम. ए. पी. एच. डी. जयपुर।
७. बाबू श्रीसुबोधकुमारजी रईस द्वारा कोषाध्यक्ष।
८. प्राचार्य डॉ. ०. यमसिंह एम. ए. पी. एच. डी. मिर्जापुर सदस्य।
९. प्रो. श्रीरामजीसिंह एम. ए. भागलपुर सदस्य।
१०. डॉ. श्री ज्योतिप्रसादजी जैन एम. ए. पी. एच. डी. लखनऊ सदस्य।
११. डॉ. प्रो. गुलाबचन्द्रजी चौधरी एम. ए. पी. एच. डी. दरभंगा सदस्य।
१२. डॉ. प्रो. महेश तिवारी एम. ए. पी. एच. डी. नालन्दा सदस्य।
१३. प्रो. श्री उदयचन्द्रजी एम. ए. बाराणसी सदस्य।
१४. प्रो. श्री सुभाषचन्द्रजी मोरावाला एम. ए. प्राचार्य काशी सदस्य।
१५. डॉ. प्रो. राजारामजी जैन एम. ए. पी. एच. डी. भारत सदस्य।
१६. श्री दिनेशचन्द्रजी जैन द्वारा, सदस्य।
१७. डॉ. प्रो. प्रेमसागरजी जैन एम. ए. पी. एच. डी. बड़ौता सदस्य।
१८. श्री प्रो. अनुपमजी शास्त्री, साहित्य-वैयर्थनाचार्य काशी, सदस्य।
१९. श्री श्री. रामनाथजी रामजी रायजी एम. ए. (राज्य एवं संसद) प्राचार्य, जयपुर, सदस्य।
२०. श्री. राजकुमारजी काशीवाल, बड़ौता, सदस्य।
२१. श्री. रामचन्द्रजी बड़ौता, श्री. कानेर, जयपुर।

MEMBERSHIP ENROLMENT FORM

To,
The Hon. Secretary

Bhartiya Jain Sahitya Sansad

Regd No 18 dated 12-8-65 under the Societies Registration Act 21 1860

Jain Siddhanta Bhawan

ARRAH (Bihar)

Dear Sir

I want to be enrolled as a member : your Bha tiya Jain Sahitya
Sansad for which I am sending you the Yearly Membership fee of
Rs 10/ (Rupees ten only) Life Membe ship
Rs. 100/ (Rupees hund ed only) for the year by Money Order/
Indian Postal Order no dated for be ng en elled
as a member

I will abide by all the rules & regulations in force and to further
changes in them in futu e

I am gi ng below the parti ul r as follow

Name in full (Block letter)

Address

Post Office

D st ct

State

Age

Natio al ty

Qualifications

Publications

Present occupat on/Designation

Other particulars if any

Yours faithfully

Signature

